

النشر الطيب

على شرح الشيخ الطيب

للشريف المنيف العلامة الغطريف الأصولى المحقق البركة سيدى
إدريس بن احمد الوزانى أصلا الفاسى دارا ومنشأ
على توحيد الامام ابن عاشر أدام الله النفع به

تنبيه : قد جعلنا شرح الشيخ الطيب بأعلا كل صحيفة تتميما للفائدة مفصولا بينهما بجدول

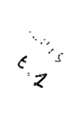
عنى بتصحيحه مؤلفه أطال الله بقاءه



الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية

طبع على نفقة الشريف البركة مولاى على بن محمد بن سيدى الحاج عبد السلام الوزانى
والحاج محمد بن عبد الواحد التازى وأخويه ومن شاركهما جزى الله الجميع خيرا

المطبعة المصرية بالأزهر
ادارة محمد محمد عبد اللطيف





وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

نبذة من ترجمـــة المؤلف أدام الله حفظه وحياته

هو الشيخ الامام العلامة المحقق المشارك الهمام الصوفى الأجل الناسك الأكمل فريد العصر ونادرة الدهر أبو العلاء مولانا إدريس بن الشيخ البركة ذى النور الزاهر مولانا أحمـد الخضر بن مولانا محمد بن مولانا الطاهر بن مولانا محمد بن مولانا الطاهر أيضاً بن القطب السامى مولانا التهامى بن العارف بالله مولانا محمد بن القطب الأكبر والغوث الأشهر مولانا عبـد الله الشريف الحسنى اليملحى الوزانى ولد رضى الله عنه بفاس فى حدود سنة خمس وسبعين بموحدة ومائتين وألف ونشأ فى عفة وصلاح وزهد وورع ونجاح ذاهمة عالية ونفس زكية مرضية حائزا حظا وافرا من عبادة رب العالمين متمسكا بشرع جده سيد المرسلين لاتاخذه فى الله لومة لائم له من المزايا العميمة والأخـلاق السنية الفخيمة مايعجز عن وصفه اللسان ويكل عن حصره الجنان مائلا للخمول متنحياً عن الظهور مشتغلا بتدريس العلم وتدوينه يبدى علوما للطلبة بالجامع الأعظم القروى عمره الله بذكره وبالمدرسة البهية ذات الأوصاف السنية مدرسة السلطان المقدس أبى عنان المرينى وبها مرشح للامامة الأوقات الخمس صنف المؤلفات الحسان التى شهدبفضلها وكثرة نفعها ذووا الرفعة والشان فاكرم بها من مؤلفات أودع فيهـا من صنوف المحاسن ماأبهر اهـل اللطائف

والتدقيقات فمنها هذه الحاشية المباركة التى أبدع فيها وأجاد وحقق وافاد فيالها من حاشية تألقت فيها أزهار التدقيق وتدفقت فيها أنهار التحقيق قد قلدها بصريح صحيح النقول وطرزها بفوائد أبهرت العقول فكم أبدت لناظرها من نفائس التحقيق وأبرزت له من بدائع التدقيق و كفاها فضلا وشرفا إطباق جهابذة العصر على سعة مدار كها وحيازتها لأتم الشرف والسبق على غيرها

وليس يصح فى الأذهان شىء اذا احتاج النهار الى دليل

ولهذا بادر جماعة الى القيام بطبعها لتنتشر فى الآفاق ويعلم أنها نعمة أسداها العليم الخلاق وبالاخص الشريف البركة المقتفى أثر أسلافه الكرام فى السكون والحركة ذو الجاه العظيم السامى والقدر العلى أبو الحسن سيدنا ومولانا على فجزاه الله عن المسلمين خيرا وأدام له فى هذا العالم وجودا وشهرة وذكرا ومن مؤلفات المترجم له أيضا كتابه المسمى تحفة أهل الايمان والسعادة فيما يتعلق بكلمة الشهادة قد حرر فيه أبحاثا عسر تناولها على الأفهام وغوامض زلت فى ميدانها الاقدام. وله أيضا حاشية عجيبة على مولد الامام العلامة الشيخ جعفر بن حسن البرزنجى المدنى وأخرى على شرح الكردودى على خطبة ألفية بن مالك قد أعارها لى رضى الله عنه فى هذه الأيام فاستقصيت بعض جزئياتها وماأمكن من مضانها فاذا هى روضة ذات أزهارها وفا كهة تثلج لها الصدور والاقطار

تقرب الاقصا بلفظ موجز وتبسط البذل بوعد منجز

وله أيضا تأليف نفيس فى نفى ماذهب اليه المتكلمون من اللزوم العقلى بين الحياة والادراك سماه التنبيه والايقاظ والثبات لنفى اللزوم العقلى بين الادراك والحياة. وآخر فى بيان الصدق والكذب ومافيهما من المذاهب شرح به قول القزوينى فى تلخيصه تنبيه صدق الخبر مطابقته للواقع الخ. وآخر شرح به قوله أيضا فى مبحث تعريف المسند وباللام للاشارة الى معهود الى قوله ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع فى نحو

الكراستين افتتحه بقوله حقيقة الحمد ثابتة لله تعالى أما من حيث هى هى على سبيل الاطلاق أو من حيث وجودها فى حصة معهودة عند الحذاق هذا سوى ماله من التقيدات فى أصناف العلوم مما لو جمع لبلغ مجلدات ولا زالت يمناه والحمد لله تبذل بامثال تلك الحسنات وتبرز مافيه عظيم الرضى لرب الارض والسموات . أخذ رضى الله عنه عن عدة من مشايخ الاسلام وهداة الانام كالاربعة الاجلة الصدور الاهلة المذكورين فى صدر هذه الحاشية وكالشيخ الفقيه العلامة المحدث الشهير أبى عبد الله سيدى محمد جنون والعلامة المحقق الاصولى الأديب السيد الحاج صالح التدلوى والشريف البركة الولى الصالح شيخ الجماعة أبى العباس سيدى أحمد بن الخياط واضرابهم قد نال منهم رضوان الله عليهم البركة العظمى والمقام الاعز الأسمى فتنورت سرائره وبدت للناس كواكبه فسبحان من كمل له الفضائل والفواضل وجعل له أعز المراتب والمنازل وبالجملة فهذا الشيخ سر مصون وكنز مدفون قد حفته مواهب ربانية وفتوحات ملكوتية فالحمد لله على وجوده فى هذا الزمان ونبوغه فى هذا العصر والأوان

كلنا عالم بانك فينا نعمة ساعدت بها الاقدار
فوقت نفسك النفوس من الشر وزيدت فى عمرك الاعمار

وهنا تم هذا النزر اليسير وماهو الاحصاة من تبير مختوما بحمد ذى الطول والانعام والصلاة والسلام على سيد الأنام وآله وأصحابه الجهابذة الاعلام وقيد بفاس بتاريخ سادس وعشرى رمضان الابرك من عام ثمانية وأربعين وثلاثمائة وألف بقلم تلميذه الفقير الى عفو الله القدير إدريس بن عبد القادر الحسنى الوزانى منحه الله الامانى وأسكنه دار السرور والتهانى

النشر الطيب

على شرح الشيخ الطيب

للشريف المنيف العلامة الغطريف الأصولى المحقق البركة سيدى
إدريس بن احمد الوزانى أصلا الفاسى دارا ومنشأ
على توحيد الامام ابن عاشر أدام الله النفع به

تنبيه: قد جعلنا شرح الشيخ الطيب بأعلا كل صحيفة تتميما للفائدة مفصولا بينهما بجدول

عنى بتصحيحه مؤلفه أطال الله بقاءه



الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية

طبع على نفقة الشريف البركة مولاى على بن محمد بن سيدى الحاج عبد السلام الوزانى
والحاج محمد بن عبد الواحد التازى وأخويه ومن شاركهما جزى الله الجميع خيرا

المطبعة المصرية بالازهر
ادارة محمد محمد عبد اللطيف



وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

الحمد لله الذى تنزه فى كماله عن التشبيه والمثيل والمثال وتوحد فى وحدانيته عن المؤنس والمؤازر والعشير وتغيير الحال وتعاظم فى قدمه عن الصاحب والصاحبة فلا تدرك عظمته ولا تنال وتكبر فى كبريائه عن الوالد والولد والأعوان على اختراع الأفعال وتقدس فى قدس طهارته عن التحيز والحدود والحركة والانتقال وتطهر فى كماله عن التفكر والتدبر فى الماضى والمستقبل والحال وتعالى فى ديموميته عن التحديد بالفوق والتحت والأمام والوراء واليمين والشمال وتفرد فى أزليته عن تعداد الجزء والكل والبعض والجوهر والعرض والتخييل والخيال لم يزل حياً قادراً عالماً مريداً بصيراً متكلما بكلام لا يوصف بأذوات القطع والاتصال استوى على العرش لا استواء حركة وانتقال يتجلى يوم القيامة لأوليائه فينظره أهل اليمين ويحجب أهل الشمال فسبحان من احتجب فى سرادقات عظمته وحيرهم بالقيل والقال أحمده حمد من وقف على ساحل بحر التوحيد فشاهد مافيه من الأهوال وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة أدخرها ليوم السؤال وأشهد أن سيدنا ومولانا محمداً عبده ورسوله الذى بصرنا من العماية وهدانا من الضلال وعلى آله وصحبه صلاة أرجو بها الشفاعة اذا انقطعت الآمال

و بعد فيقول العبد البائس الجانى إدريس بن أحمد الوزانى وفقه الله فى كل مايعانى وأسكنه دار التهانى لما من على ذو الطول والامتنان بقراءتى توحيد ابن عاشر بشرح العلامة ابن كيران تعلما وتعليما أما الأول فقرأته على جماعة منهم شيخنا الشريف البركة العلامة سيدى محمد القادرى المحشى وهو عمدتى فيه لأنى قرأته عليه مراراً لأنه كان يداوم على قراءته بين العشاءين كلما ختم سلكة منه بدأ أخرى وكنت أنا ملازماً لمجلسه بالقرويين وغيرها فسندى فيه هو سنده وقد ذكره فى الحاشية وقرأت بعضه على شيخنا العلامة الشريف سيدى عبدالهادى الصقلى وقرأت بعضه على شيخنا العلامة النفاعة سيدى محمد بن التهامى المدعو الوزانى و بعضه على شيخنا سيدى خليل الخالدى وأما الثانى فقرأته مع الطلبة مراراً ولما لم تكن له فى ذلك الوقت حاشية كنت أطالع عليه ما أمكن من الكتب مع قلتها عندى وأقيد تقريرات وفوائد فى أوراق لأرجع اليها عند الحاجة لغلبة السهو على فلما خرجت حاشية شيخنا وأعدت قراءته وجدت فيما كتبت أموراً وقع اتفاقنا فيها وأموراً ذكرها شيخنا لم أتنبه لها وأمورا لم ينبه هو عليها وكنت أسرد ما كتبت فى حال القراءة فطلب منى بعض الطلبة الأنجاب ممن كان يحضر إتمام تلك التقاييد وجعلها حاشية فاعتذرت له بقلة العلم والفهم والكتب التى يستمد منها الطالب فلم يقبل ذلك منى . ثم قوى عزمى بتوفيق الله تعالى فشرعت فى إكمالها . ونسأله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم وأن يسترنا بستره العميم بجاه نبيه الكريم و لاحول ولاقوة إلابالله العلى العظيم

مشيراً لشارحنا بصورة (ش) وللشيخ ميارة بصورة (م) وللشيخ جسوس بصورة (جس) ولسيدى الطالب بصورة (ط) وللشيخ السنوسى بصورة (س) ولمحشيه العارف بالله سيدى عبد الرحمن الفاسى بصورة (ع) وللدسوقى بصورة (د) ولا أذكر من حاشية شيخنا ما هو خارج عن كلام شارحنا و ربما قدمت بعض الأمور أوأخرتها ممافى حاشية شيخنا وذكرتها فى محل أليق بها والله يعصمنا من الزلل و يوفقنا لصالح القول والعمل وسميتها

﴿ بالنشر الطيب . على شرح الشيخ الطيب ﴾

قال (ش) رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

سيأتى له توجيه الابتداء بها (فان قات) من أين لك أنه ابتدأ بها (قلت) هذا مقام خطابى يكتفى فيه بالظنيات والغالب على الظن أن لا يتركها لما ورد فى فضلها وفضل الابتداء بها ثم انهم قالوا ينبغى لكل شارع فى فن أن يتكلم على البسملة بطرف مما يناسب الفن المشروع فيه أداء لحقه ولحقها ولا يخالطه بغيره ما أمكن لأن كل فن له بها تعلق وتتبع ذلك يؤدى إلى التطويل ونحن إن شاء الله تعالى شارعون فى علم التوحيد الذى هو علم يعرف به مايجب فى حقه تعالى ومايستحيل ومايجوز وكذا فى حق الرسل عليهم السلام ومايلحق بذلك فنقول وبالله نستعين: الباء متعلقة بمحذوف تقديره أؤلف مثلا والتأليف فعل اختيارى مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد بلا تأثير له أصلا وكسبه هو الذى صحح وصفه بأنه مؤلف للكتاب ومستحق للأجر والثواب والفرق بين القدرة والكسب أن القدرة يصح انفراد موصوفها بالفعل فلا تتوقف على غيرها والكسب يتوقف على مالاصنع له فيه كذاته وسلامة آلاته وحاصل مذهبنا معشر الأشعرية فى أفعال العباد الاختيارية أنها مخلوقة لله تعالى مقرونة بكسبهم وهذه المسألة من المسائل العويصة فى هذا الفن زلت فيها أقدام لم توفق بنور الملك العلام ولا يطلع على حقيقة أمرها الا من فتح الله بصيرته من أهل الكشف لأنها من الاسرار الألهية نعم يوفق الله تعالى بعض علماء الظاهر للقول المطابق لذلك (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية) وسيأتى الكلام عليها فى محله إن شاء الله تعالى ثم إن محل التقدير المذكور إذا كانت البسملة صادرة من العبد كما هو موضوعنا وأما إذا كانت صادرة من الله تعالى فالمعنى بى كان ما كان وبى يكون مايكون و(ح) يكون فى الباء اشارة إلى جميع العقائد لأن المراد بى وجد ماوجد وبى يوجد مايوجد ولا يكون كذلك الا من اتصف بصفات الكمال وتنزه عن صفات النقصان ولا يقال ان هذا الاستلزام لا يشمل السمع والبصر والكلام لأن المعول عليه فيها هو الدليل النقلى لا العقلى لانا نقول لابأس بالالتفات الى الدليل العقلى هنا كما قالوا فى بيان اندراج العقائد تحت لا اله الا الله والمراد بالاسم هنا مادل على الذات بمجردها كاسم الجلالة أو باعتبار الصفة كالعالم سواء ورد الاذن به حقيقة كما ذكر أو حكما كالصانع والموجود والواجب فانها ثابتة بالاجماع وهو من أدلة الشرع كما قاله السعد ومتكلم على مذهب من يكتفى بورود

المادة والمشتقات ثبت مبدأ اشتقاقها لمن سمى بها فموجود يدل على الوجود وقديم على القدم وباق على البقاء وقدوس على المخالفة للحوادث وغنى على الغنى المطلق و واحد على الوحدانية وقادر على القدرة وكذا يقال فى باقى صفات المعانى وأما المعنوية فهى لازمة للمعانى ونفى المستحيلات مفهوم من ثبوت هذه الصفات والجائزات مفهومة من نحو قادر ومريد ومالك لأنه يتصرف فى ملكه بقدرته وارادته كيف شاء وقال بعضهم الباء من بسم اشارة الى بهائه تعالى والسين الى سنائه ورفعته والميم الى مجده وعلائه ه وعليه فمعنى الباء بهاء الله وكماله فيدخل فى ذلك جميع الصفات الواجبة و يستحيل عليه تعالى أضدادها و يجوز فى حقه مالا ينافى ذلك ومعنى السين العلو والرفعة والتنزيه عن صفات الحوادث فيوجب له تعالى الاتصاف بما يخالف أوصافهم من وجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والغنى المطلق والوحدانية والقدرة والارادة الخ و كونه تعالى قادرا الخ و يستحيل عليه تعالى أضدادها و يجوز فى حقه مالا ينافى ذلك ومعنى الميم المجد والملك الكامل الحقيق ومن لازمه الاستغناء عن كل شيء وافتقار كل شيء الى المالك الحقيقى فهى كالهيللة المتضمنة للاستغناء والافتقار فتندرج فيها جميع العقائد الالهية فكل حرف من حروف بسم يمكن أخذ العقائد منه واسم الجلالة اسم جامع لمعانى الأسماء والصفات قال الغزالى فى المقصد الأسنى اعلم أن هذا الاسم أعظم الاسماء لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الألوهية كلها وسائر الأسماء لايدل آحادها الا على آحاد المعانى من علم أو قدرة أو فعل أو غير ذلك لأنه أخص الأسماء اذ لا يطلق على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازا بخلاف غيره كالقادر والعليم فلهذين الوجهين يشبه أن يكون أعظم الأسماء ه واذا كان متضمنا لجميع أسمائه تعالى المشتقه من أوصافه تبين لك أنه متضمن لجميع العقائد الالهية والنبوية مرارا وسيأتى للشارح أنه علم على الذات الواجب الوجود الموصوف بالصفات المنزه عن الآفات الذى لاشريك له فى المخلوقات واضافة اسم الى الجلالة من اضافة الاسم الى المسمى ولما كان المضاف جنساً مضافا لمعرفة أفاد العموم فتكون الاستعانة أو المصاحبة منسحبة على جميع الأسماء ما علم منها ومالم يعلم فيكون التقدير بكل اسم دال على الله أى على الذات العلية ويجوز أن يراد بالاسم المسمى مجازا فتكون الاضافة بيانية من اضافة الأعم الى الأخص كشجر أراك فيكون من قبيل الاجمال ثم التفصيل أى بمسمى هو الله أى الذات التى يدل عليها هذا الاسم الجامع كما مر فيؤخذ من الاضافة أيضاً جميع العقائد وأما الخلاف فى الاسم هل هو عين المسمى أو غيره فليس من

حمــــداً

العقائد بل مما ينفع علمه ولا يضر جهله كما فى جمع الجوامع وسيأتى عند (ش) الكلام على ذلك والرحمن الرحيم صفتان مأخوذتان من الرحمة وهى بالنسبة اليه تعالى صفة ذاتية تقتضى التفضل والاحسان لانعرف كنهها وحينئذ فلايحتاج الى دعوى المجاز الذى ذكره الزمخشرى وتبعه الامام الرازى وغيره وأما الرحمة فى حق غيره تعالى فهى رقة وانعطاف تقتضى التفضل والاحسان وهى مستحيلة فى حقه تعالى فاذا احتاجوا لدعوى المجاز كما يأتى عند (ش) ثم ان الأول فسروه بالمنعم بجلائل النعم والثانى بالمنعم بدقائقها فكل نعمة فمنه تعالى قلت أوجلت (ومابكم من نعمة فمن الله) ومن كان منعماً على الاطلاق لابد أن يكون متصفاً بصفات الكمال منزها عن صفات النقصان فدخل جميع العقائد أوتقول من جملة إنعامه إيجاده للمخلوقات وهو دليل على الاتصاف بجميع الصفات ومن جملة إنعامه إنزاله الكتب السماوية التى من جملتها القرآن وهو دليل على السمع والبصر والكلام وغيرها كالقدرة والارادة والعلم ومن جملة إنعامه إرساله للرسل المؤيدين بالمعجزة الدالة على صدقهم وأمانتهم وتبليغهم و يدخل فى ذلك سائر السمعيات التى أخبر بها الرسول فقد تبين لك ماتضمنته ألفاظ البسملة من العقائد بحيث لو اقتصر على لفظ منها لكفى فى ذلك بل لاينحصر ما أحاطت به من العلوم والأسرار وفى هذا القدر كفاية والله الموفق وسيأتى للشارح مباحث تتعلق بها . قوله ﴿حمدا﴾ هو منصوب على المفعولية المطلقة بفعل محذوف لكونه بدلا عن التلفظ بالفعل فهو خبر بحسب الصيغة إنشاء بحسب المعنى كما نص عليه فى التسهيل وقال فى الألفية والحذف حتم مع آت بدلا من فعله الخ قال ابن عقيل ويقل حذف عامل المصدر واقامة المصدر مقامه فى الفعل المقصود به الخبر نحو افعل وكرامة أى واكرامك فالمصدر فى هذا ونحوه منصوب بفعل محذوف وجوبا والمصدر نائب منابه فى الدلالة على معناه ه الخ قال الخضرى المراد بالخبر ماقابل الطلب فيشمل الانشاء غير الطلبى كقولهم عند تذكر النعمة حمدا وشكرا لاكفرا وعند تذكر الشدة صبرا لاجزعا وعند ظهور معجب عجباً وعند الامتثال سمعاً وطاعة أى حمدت حمدا وشكرت شكرا وصبرت صبرا الخ فالمقصود فى ذلك الانشاء لكن جعلوها من قسم الخبر نظرا للفظ العامل وعن ابن عصفور انها أخبار لفظا ومعنى والمراد بقلة الحذف فى ذلك قصره على السماع فان المصدر الخبرى خمسة أنواع

لمن غمرتنا

أربعة منها قياسية وهى المذكورة بقوله ﴿وما لتفصيل الأبيات﴾ وواحد سماعى وهو هذا وضابطه أن يدل على عامله دليل ويكثر استعماله فى كلامهم كهذه الأمثلة ومثال الشارح فالعامل فى جميعها محذوف وجوباً لكثرة دورانها فى كلامهم كذلك فلا تغير عما وردت كالأمثال ولا يتجاوز مورد السماع وانما يجب الحذف فى حمدا وشكرا عنداجتماع الثلاثة فلااعتراض بأنه يقال حمدت حمدا وشكرت شكرا على أن الكلام بذكر العامل يكون خبرا وكلامنا عند قصد الانشاء وحينئذ يكون المصدر والفعل متعاقبين فلا يجمع بينهما كذا قال الدماميني نقلا عن الشلوبين والظاهر أن صبرا لاجزعا وسمعاً وطاعة كذلك فوجوب الحذف خاص باجتماعهما أو عند قصد الانشاء ثم ذكر العلامة الرضى تفصيلا آخر فانظره ان شئت وهذا القدر كاف فى المراد . قوله ﴿لمن الخ﴾ اللام لتبيين المفعول وهوالمحمود هنا نحو سقيا لزيد وجدعا له أى إرادتى لزيد قاله فى المغنى قال (د) فى حاشيته ليس المراد تقدير العامل فى اللام والا كانت للتقوية لأن الارادة مصدر متعد بل المراد تقدير الكلام الذى فيه لام التبيين أى حاصل معناه وارادتى مبتدأ ولزيد متعلق بالاستقرار خبر والجملة جواب لسؤال مقدر كأنه قيل لمن تريده ه وذلك لأنه قال فى المغنى وهذه اللام ليست متعلقة بالمصدرين ولا بفعلهما المقدرين لأنهما متعديان ولا هى تقوية للعامل لأنها صالحة للسقوط وهذه لا تسقط لايقال سقيا زيدا خلافا لابن الحاجب ه قال الدماميني لم يستند المصنف فى رد كلام ابن الحاجب الى نقل يعتمد عليه وقال الصبان الأولى عندى جعلها زائدة للتقوية متعلقة بالمصدر فالكلام جملة واحدة ثم رأيت الدماميني نقل عن ابن الحاجب وابن مالك مايوافقه نعم يتعين ماقالوه يعنى أنها ومجرورها خبر لمحذوف أو متعلقة بمحذوف فى نحو سقيا لك ان جعل سقيا نائباً عن اسق إذ لا يجتمع خطابان لشخصين فى جملة واحدة فان جعل نائباً عن سق على أن الخبر بمعنى الطلب كان الأولى فيه أيضاً ماقلناه . قوله ﴿غمرتنا﴾ أى عمتنا وسترتنا قال فى المصباح وغمرته أغمره مثل سترته أستره وزناً ومعنى وقال أيضاً غمره المجرد من باب قتل ه والغمر بفتح وسكون الماء الكثير وبالكسر الحقد وبالضم الجاهل الذى لم يجرب الأمور قال فى مثلث قطرب

إن دموعى غمر * وليس عندى غمر

ايا ديه المتزايدة تفضلا وإحسانا وأرشدنا

يا أيهاذا الغمـــر ٭ اقصر عن التعنت(١)

وقال شارحه بالنظم

فالغمر ماء غـزر ٭ والغمر حقد ستر

والغمرذوجهل سرى ٭ فيــه ولم يجرب

وأفيد منه قول الشيخ حسن قويدر فى منظومته فى الأسماء المثلثة

ماء كثير والكريم غمر ٭ عداوة والحقد كل غمر

والزعفران قيل فيه غمر ٭ وثلثن جاهل أمر الدهر

والأيادى جمع أيد وأيد جمع يد بمعنى النعمة مجازا والمتزايدة المتعاقبة فما من لحظة إلا ويتجدد فيها على العبد نعم كثيرة (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وأعمها نعمة الايجاد والامداد قال فى الحكم نعمتان ماخرج موجود عنهما ولا بد لكل مكون منهما نعمة الايجاد والامداد أنعم عليك أولا بالايجاد وثانياً بتوالى الامداد ه وأعظمها نعمة الايمان إيجادا و إمدادا ببقاء نور الايمان المتصل بذات النبى صلى الله عليه وسلم بحيث لو قطع ذلك الخيط من النور لحصل الكفر لصاحبه والعياذ بالله كما فى الابريز عن سيدى عبدالعزيز. قوله ﴿تفضلا وإحساناً﴾ أى على جهة التفضل والاحسان لا على جهة الوجوب إذ لا يجب على الرب شىء والاحسان هنا بمعنى التفضل بخلاف الآتى فى السجعة الثانية فبمعنى المشاهدة أو المراقبة كما يأتى فى قول (ظم) وأما الاحسان الخ فبينهما الجناس التام. قوله ﴿وأرشدنا﴾ عطف على قوله غمرتنا أياديه من عطف الأخص على الأعم لأن الارشاد الى ماذكر من جملة الأيادى والنكتة فى ذلك الاهتمام لهذه النعمة العظيمة وهى نعمة الايمان والاسلام بالتنصيص على الحمد عليها مع ما فى ذلك من براعة الاستهلال لأن ما يتعلق بهذه الامور الثلاثة هو مضمن هذا النظم ومعنى أرشد ناهدانا قال فى (ق) رشد كنصر و فرح رشدا و رشدا و رشادا اهتدى ثم قال و الرشد الاستقامة على طريق الحق مع تصلب فيه اه و يؤخذ منه جواز فتح الشين وكسرها ونحوه فى المصباح والمختار نعم الفتح أفصح وعليه اقتصر سيبويه و روى فى خطبه

(١) وفى نسخة : اقصر عن التعجب

لاستيضاح معالم الدين إيماناً وإسلاما وإحساناً وأعاننا على ما كلفنا به

صلى الله عليه وسلم فى قوله فقد رشد ولذا جرى عليه عمل الخطباء لكن اذا سمع الكسر من خطيب فلا ينكر عليه لأن التلحين بمنزلة تغيير المنكر لابد أن يكون متفقا عليه وتذكر هنا قضية ابن رشد حين سمع من خطيب الكسر فأنكره فى نفسه فلما ذهب الى شيخه وكان من أهل الكشف قال له ابتداء رشدت ورشدت ياابن رشد . قوله ﴿لاستيضاح﴾ السين والتاء زائدتان للتأكيد قال ابن جنى زيادة الحرف فى الجملة بمنزلة تكرارها و﴿المعالم﴾ جمع معلم وهو الأثر الذى يستدل به على الطريق كما فى المختار والمراد به هنا الدليل لأنه يستدل به على طريق الدين والمعنى وأرشدنا لايضاح دلائل الدين العقلية والنقلية وفى قوله معالم براعة استهلال لأنه اسم كتاب فى علم الكلام للفخر الرازى وهو من الكتب المبسوطة فى هذا الفن وشرحه العلامة المحقق شرف الدين ابن التلمسانى الفهرى بشرح حفيل وكثيرا ماينقل منه (سى) فى شرح كبراه و﴿الدين﴾ يطلق لغة على معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب واصطلاحا عرفه السيد فى تعريفاته بقوله وضع إلهى يدعو أصحاب العقول الى قبول ماهو عند الرسول صلى الله عليه وسلم ه ونحوه قول بعضهم هو ماشرعه الله لنا من الأحكام على لسان نبيه وسمى دينا لأنا ندين له وننقاد ويسمى ملة من حيث إن الملك يمليه على الرسول وهو يمليه علينا ويسمى شرعا وشريعة . قوله ﴿إيمانا الخ﴾ تفسير للدين كما يأتى فى قول (ظم) والدين ذى الثلاث كأنه قال أعنى به الايمان الخ ﴿وأعاننا﴾ معطوف على غمرتنا على الراجح فى المعاطف اذا تكررت والمراد بالاعانة هنا الاقدار وسماه اعانة لأنه بصورتها من حيث كون المقدور بين قدرتين قدرة العبد كسبا بلا تأثير وقدرة الرب ايجاداً وتأثيرا اذ لايصدق على هذا الاعانة الحقيقية التى هى المشاركة فى الفعل ليسهل نبه عليه سيدى يحي الشاوى فى حواشيه على المرادى قوله ﴿على ما كلفنا به﴾ أى بتعلمه من العلوم العينية والكفائية وهو الاحتمال الثانى الآتى عند (ش) فى كلام (ظم) وهو أحسن لأنه حمد عليهما معا والاحتمال الاول عنده أن المراد ماتجب معرفته عينا والعلم يطلق على الادراك وعلى الملكة وعلى القواعد وهذا هو المناسب هنا لقوله استبانة وتبيانا والسين والتاء فى الاول زائدتان قال فى مختار الصحاح استبان

من العلوم استبانة وتبيانا فهو تعالى المرشد المعين تكرماً وإمتناناً وصلاة

الشئ ظهر واستبنته أنا عرفته وتبين الشئ ظهر وتبينته انا تتعدى هذه الثلاثة وتلزم ثم قال والتبيان مصدر وهو شاذ لأن المصادر انما تجئ على التفعال بالفتح كالتذكار والتكرار ولم يجئ بالكسر الا التبيان والتلقاء . وزيد عليهما تنضال أى مناضلة وتبكاء أى بكاء وتهتار أى حمق وتمثال وتشراب أى شربا وتيفاق أى موافقة ونظمها (ط) فى حاشيته على لامية الأفعال بقوله

وكل مصـــدر على تفعـال ... بالفتح كالتيســـار والتجوال
الا مصـادر أتت بالكسر ... فى نص كم من متقن وحـــبر
تبيان تلقاء كذا تنضال ... تبكاء تهتـــار كذا تمثـال
تشراب تيفاق فقط نلت المرام ... وكلها اسم مصدر عنـد الامام
ولا يرى مصادر التفعـــال ... تأتى بكسر أول بحـــال

وارتكاب قول مرجوح فيها مغتفر لجمع النظائر ثم إن التبيان أبلغ من البيان لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى غالبا فهو بيان مع برهان وقيل مع كد خاطروا أعمال فكر . قوله ﴿المرشد الخ﴾ خص هذين الاسمين بالذكر موافقة لقوله أرشدنا وأعاننا ولأن من ذكر اسما فقد طلب معناه فكأنه يطلب الرشد والاعانة فيما هو بصدده مع ما فى ذلك من براعة الاستهلال وأنه أراد شرح هـذا النظم المسمى بالمرشد المعين . قوله ﴿وصلاة وسلاما﴾ منصوبان على المفعوليـة المطلقة ويأتى الكلام عليهما عند (ش) والسيد هو من ساد قومه وكان كاملا فيهم أو الذى يلجأ اليه فى الحوائج والمهمات وهو قريب من الأول ويطلق السيد فى اللغة على معان جمعها شيخنا القاضى الشريف العلامة سيدى عبد الهادى الصقلى رحمه الله تعالى بقوله

ورب مالك زوج فاضل ... كريم حليم زد رئيساً مقدما
ومحتملا من قومه لأذاهم ... فهذى معان سيد له فاعلما

واستعماله فى غير الله سائغ نطق به الكتاب والسنة قال تعالى (سيدا وحصورا) (وألفيا سيدها لدا الباب) وقال صلى الله عليه وسلم (أناسيد ولد آدم ولافخر) (إن ابنى هذاسيد) وقال للانصار (قوموا لسيدكم) وحكى ابن المنير فى ذلك أقوالا ثلاثة جواز إطلاقه

وسلاماً على سيدنا محمد صفوة الخلائق وأرفعهم منزلة وشأناً وأكمل داع إلى الهدى ودين الحق وأقواهم عزاً وسلطاناً وأكثرهم تابعاً وأوفرهم دلائل

على الله تعالى وعلى غيره وهو الصواب وامتناع إطلاقه على الله تعالى وحكاه عن مالك وامتناع إطلاقه على غير الله تعالى بدليل ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له ياسيدنا فقال (إنما السيد الله) قال بهاء الدين فى عروس الأفراح ولا أدرى كيف غفل هذا القائل عما تقدم من الكتاب والسنة ونقل فى الأذكار عن النحاس جواز إطلاقه على غير الله تعالى إلا أن يكون بالألف واللام قال النووى والأظهر جوازه مطلقا انتهى كلام بهاء الدين فالأقوال ح أربعة قال الحطاب فى شرح المختصر وماذكره ابن المنير عن مالك من المنع هو الذى يفهم من كلام المقدمات والذى فى رسم الصلاة الثانى من سماع أشهب الكراهة فانه كره الدعاء بياسيدى ويامنان ولعله حمل الكراهة على المنع ولم يصرح ابن رشد فى البيان بحملها عليه وقال فى شرحها وأما الدعاء بيامنان فلا كراهة فيه لأنه من أسماء الله تعالى القائمة من القرآن قال تعالى (ولكن الله يمن على من يشاء من عباده) والخلاف فى إطلاقه ينبنى على الخلاف فى أسمائه تعالى هل هى توقيفية أم لا . الخ ويأتى لـ (ش) الخلاف فى استعمال السيد فى خصوص الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم . قوله ﴿صفوة الخ﴾ قال فى المصباح صفو الشىء بالفتح خالصه والصفوة بالهاء والكسر مثله وحكى التثليث وذلك لأن فعلة ان كانت إسما ولامها واو يجوز فى فائها التثليث . وقوله ﴿الخلائق﴾ يؤخذ منه تفضيله صلى الله عليه وسلم على الملائكة المقربين وهومذهب أهل الحق كما يأتى . قوله ﴿منزلة﴾ أى رتبة قال فى المختار المنزلة الرتبة ولا تجمع . ونحوه فى (ق) وأما منازل فهو جمع منزل وقد جاء فى تفسير الوسيلة أنها منزلة فى الجنة لاينبغى أن تكون إلا له صلى الله عليه وسلم فلعل (ش) أرادها أو أراد ماهو أعم منها . قوله ﴿وأكمل داع الخ﴾ وذلك لأن كل دعوة الى الله تعالى هى له فى الحقيقة إما مباشرة بعد وجوده أو بواسطة الرسل المتقدمين عليه قبل ذلك فهم نوابه كما قال السبكى . قوله ﴿وسلطاناً﴾ بضم السين وله معان منها الحجة والبرهان وقدرة الملك ومطاق القدرة الموصلة للمراد وكل هذه المعاني حاصلة له صلى الله عليه وسلم . قوله

وبرهاناً وعلى آله الحائزين بالانتماء اليه من غاية الشرف منصباً ومكاناً وصحابته الذين أوضحوا لنا السبل وشيدوا للدين قواعد وأركاناً وبعد فيقول أفقر العبيد

﴿وعلى آله﴾ الظاهر منه أن المراد بهم أهل البيت بدليل مابعده وقد اختار الصبان أن يفسر الآل فى كل موضع بما يناسب المقام ويحتمل أن المراد ماهو أعم مما يناسب وحينئذ فالمراد شرف الايمان ومطلق الانتماء . قوله ﴿وصحابته﴾ غلب هذا اللفظ على أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم حتى صار كالعلم لهم ولذا نسب الصحابى اليه . قوله ﴿السبل﴾ جمع سبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال تعالى (قل هذه سبيلى) وقال تعالى (وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا) قال ابن السكيت والجمع على التأنيث سبول وعلى التذكير سبل والمراد هنا طرق الشريعة قوله ﴿وشيد﴾ الخ يقال شيد البناء اذا رفعه وطوله والقواعد جمع قاعدة وهى فى اللغة الأساس وفى الاصطلاح بمعنى الضابط أى الأمر الكلى المنطبق على جميع جزئياته وركن الشىء جانبه الأقوى والجمع أركان فيحتمل أنه شبه الدين بحصن له قواعد وأركان تشبيهاً مضمرا فى النفس والجامع التحصن به فى كل وأتى بشىء من لوازم المشبه به وأضافه للمشبه فكان فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل وذكر التشييد ترشيح . قوله ﴿وبعد﴾ نقل (ح) عن بعض الشافعية أنه يستحب الاتيان بها فى الخطب والمكاتب اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم وقد عقد لها البخارى باباً فى كتاب الجمعة وذكر فيه أحاديث كثيرة لكن الوارد أما بعد وقاس عليها العلماء وبعد نظرا الى أن الاقتداء يحصل بنفس بعد والأولى هو اللفظ الوارد وهذا أحد المباحث المتعلقة بأما بعد وهو حكم الاتيان بها ويأتى بعضها عند تعرض (ش) لها فى شرح كلام (ظم) قوله ﴿أفقر العبيد الخ﴾ أى أكثرهم فقرا وحاجة واختار هذا الوصف لما يعقبه من الغنى بالله تعالى وفى الحكم العطائية تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه قال الشيخ عثمان فى قوله تعالى (أدعوا ربكم تضرعاً وخفية) التضرع هو أن تقدم افتقارك وعجزك وقلة حولك وقوتك وليس التضرع بالاجهار فى الدعاء . وقوله (ان تقدم) أى مع عدم اعتمادك على ذلك واعتمد على جوده وكرمه وبه يجمع بين كلامه وقول بعض العارفين لو أتيت الى الله بفقر لأتيته بالصنم الأعظم والعبيد أحد جموع عبد نظم ابن مالك منها أحد عشر بقوله

إلى الله ذى الطول والامتنان محمد الطيب بن عبد المجيد المدعو ابن كيران

عباد عبيد جمع عبد وأعبد — أعابيد معبوداء معبدة عبد
كذلك عبدان وعبدان أثبتا — كذاك العبداوامدذانشئت أن تمد

وذيلها السيوطى فى شرح منظومته عقود الجمان بتسعة فقال

وقد زيد أعباد عبود عبدة — وخفف بفتح والعبدان أن تشد
وأعبدة عبدون ثمة بعدها — عبيدون معبودا بقصر نخذ تسد

وزيد عليهما خمسة وهى معابد وعبد وعبد وعباد وعبد واقتصر فى (ق) على أربعة عشر لفظا وقال فى واحد آخر انه جمع الجمع وهو اعابد وقال الجوهرى فى عبيد انه جمع عزيز قال الشيخ مرتضى قال شيخنا وقع خلاف فيه بين أهل العربية هل جمع أو اسم جمع . قلت وكثيرا ما يطلق الجمع على اسم الجمع عند أهل اللغة . قوله ﴿ذى الطول﴾ قال فى المختار الطول بالفتح المن يقال طال عليه من باب قال وتطول عليه امتن عليه . وعليه فعطف الامتنان عليه للتفسير ويطلق على الغنى وعليه فهو من عطف المغاير وهو أحسن لما فيه من حسن الترتيب . قوله ﴿محمد الطيب الخ﴾ هذا المركب هو اسم (ش) وأصل الطيب الوصفية وقد يسمى به وحده أو مع غيره كما هنا لكن غلب عليه الشق الثانى وأخذ والده هذا الاسم من اسم شيخه العارف بالله مولاى الطيب بن سيدى محمد بن مولاى عبد الله الشريف الوزانى رضى الله عنهم ونفعنا بهم لأنه كان اسمه سيدى محمد الطيب لكن غلب عليه الشق الثانى أيضا وسبب ذلك أن والد (ش) كان مقدما على فقراء أهل وزان وكان لا يعيش له ولد فقال له الفقراء يوما اذا مت صار مالك لبيت المال وتولاك ابو المواريث فذكر ذلك لشيخه مولاى الطيب فأعطاه شهدتين وأمره بأكلهما فازداد عنده (ش) فسماه باسم شيخه ثم ازداد عنده ولد آخر فسماه محمدا وكان عالما أيضا نبيها إلا أنه مات قبل أن يشتهر كأخيه وإنما عرف (ش) بنفسه ليحصل الوثوق بما أفاده ويعظم موقع كلامه فى النفوس لاشتهاره بالتحقيق والاتقان فيقع الاقبال على تأليفه فيحصل له الأجر والثواب المقصود كما يأتى لـ (ش) فى توجيه كلام (ظم) ثم ان الشارح شهرته تغني عن التعريف به لقرب زمانه وانتشار ذكره وقال تلميذه البورى فى شرح

الاستعارات كان عالما متقنا حافظا لايجارى فى العلوم كلها تحسبه فى كل فن رئيساً وبالجملة فعلمه لايدرك بالاجتهاد وإنما يكون ذلك بخرق العادة. وقال تلميذه العلامة الكوهن فى فهرسته تفرد فى الدنيا بعلم الأصول والفروع والمفردات والجموع يعرف أكثر الفنون عن نهج الاجتهاد وهو وإن لم يجتهد بالفعل فقد كاد أما العلل فلايقلد فيها أحدا ولايرى النظر الاجمالى يكفيها. وسبب ذلك ماتقدم من بركة مولاى الطيب وغالب من يشار اليه بالحفظ والاتقان إنما قال ذلك ببركة بعض العارفين كما يأتى لـ(ش) وكان محبا لأهل البيت سيما شرفاء أهل وزان ومدحهم بقصيدة مطلعها

شوقى إلى ربع الأحبة زائد وصبابتى تصبو بحر تواجد

ولد عام اثنين وسبعين ومائة وألف وتوفى بالشهدة صباح يوم الجمعة الرابع عشر من المحرم فاتح سبعة وعشرين ومائتين وألف وأشار بعضهم إلى وفاته بقوله

فى جمعة يد المحرم شكا بدر لطيب فكل قد بكا

ودفن بباب الفتوح بالقباب المعروفة قبالة ضريح الولى الصالح أبى القاسم الوزير عن يسار الطالع من الطريق الى المصلى ودفن معه تلميذه السيد محمد بن عمر الزروالى وتلميذه سيدى حمدون بن الحاج كل واحد من جانب وهو وسطهما ودفن عند أرجلهم تلميذه ابن منصور ومن تلامذته أيضا أمير المؤمنين مولانا سليمان بن محمد بن عبد الله وسيدى الوليد العراقى والعلامة اقصبى شارح منظومته أيضا فى الاستعارات والشيخ قصاره وسيدى عبدالسلام بو غالب وغيرهم وأخذ عن الشيخ (بن) والشيخ (تق) وأبى حفص الفاسى وسيدى العربى بن المعطى بن صالح والعلامة عبد القادر بن شقرون وغيرهم والف تآليف عديدة مفيدة تنبئ عن تحقيقه وكثرة اطلاعه كحاشيته على محادى ابن هشام وهذا الشرح العديم المثال الآخذ بحصة من غالب الفنون غير ماألف فيه كالتفسير والحديث والاصول والفقه والمنطق والبيان وغير ذلك بحيث أن من مارسه أعانه على تحقيق مسائل من تلك الفنون وأما علم التوحيد فقدأخذ زبدته وحرر مسائله تقبل الله منا ومنه وله تآليف وتقاييد تزيد على الأربعين مابين

عامله الله بجزيل الاحسان وأفاض عليه سجال العفو والغفران قد رغب إلى من لا تسعنى مخالفته ولا تغنى عنى شيئاً مدافعته أن أشرح النظم المسمى بالمرشد العين على الضرورى من علوم الدين شرحاً متوسطاً وسيطاً بزبدة ما لشارحيه وغيرهم محيطاً موشحا بفرائد الفوائد موشحا بملح

منظوم ومنثور انظر حاشية شيخنا انشئت . قوله ﴿عامله الله﴾ أى قابله وجزاه والفاعلة ليست على بابها فهى بمعنى أصل الفعل والمقصود من هذه الجملة انشاء الدعاء لنفسه بالاحسان الكثير والعفو والغفران . قوله ﴿سجال﴾ جمع سجل كفلس الدلو العظيمة وبعضهم يزيد اذا كانت مملوة قاله فى المصباح واقتصر فى المختار على الثانى ولا يخفى مافى كلامه من الاستعارة . قوله ﴿رغب﴾ قال فى المختار رغب فيه كسمع رغبا و يضم و رغبة اراده وعنه لم يرده واليه رغبا محركة ورغبا و يضم و رغباء كصحراء ابتهل وهى الضراعة والمسألة الخ . وقوله ﴿من لا تسعنى الخ﴾ أى لا أقدر على مخالفته لكرامته على ووجوب طاعته سيما فى هذا الآمر وهو السلطان مولانا سليمان جزاه الله عنا خيرا حيث تسبب فى هذه النعمة العظيمة . قوله ﴿متوسطا﴾ أى ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل وسيطا أى رفيعا فاضلا قال فى الاساس ومن المجاز هو وسط فى قومه و وسيط فيهم وقوم وسط وأوساط خيارا ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ وقال زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالى بمعظم

وهو واسطة قومه وهو أوسط قومه حسباً الخ . وقال البيضاوى فى الآية أى خياراً عدولا مزكين بالعلم والعمل وهو فى الأصل اسم المكان الذى تستوى اليه المساحة من الجوانب ثم استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفى إفراط وتفريط كالجود بين الاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن ثم أطلق على المتصف بها مستوياً فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث فيحتمل أن يراد بقوله وسيطاً أنه خال عن الافراط والتفريط فيكون مرادفا لما قبله ويحتمل أن يراد به شىء آخر زائد على خلوه عن الافراط والتفريط وهو اشتماله على فوائد نفيسة ليست فى غيره من الشراح اقتضاها المقام وان لم تكن من الفن وهذا هو المناسب للمقام والمطابق لما عند (ش) فيكون بمعنى رفيع فاضل كما صدرنا به . قوله ﴿بزبدة﴾ متعلق بقوله محيطا

رائقة مقلدا بنفائس القلائد مستسمنا منى ذا ورم ظانا بحسن نيتــه أنى أهل لمــا اقترح وأم فأجبته معترفا بالعجز و القصور مغترفا من بحر كرم الغنى الشكور مستمدا منه المعونة والهداية الى سواء السبيل وهو حسبى ونعم الوكـيل

و زبدة كل شئ خالصه ومحيطاً أى مشتملا من اشتمال الدال على المدلول . قوله ﴿موشحا﴾ أى مزينا كما تزين المرأة بالوشاح وهو شئ ينسج من أديم و يرصع شبه القلادة تلبسه النساء يجمع على وشح ككتاب وكتب قاله فى المصباح ﴿والفرائد﴾ جمع فريدة وهى الجوهرة المفردة فى وعائها وهى أحسن من غيرها ﴿والفوائد﴾ جمع فائدة و يأتى الكلام عليها فى المبادئ . قوله ﴿مرشحاً﴾ من الترشيح وهو التربية والتقوية قال فى المصباح رشح الندا النبات رباه فترشح و﴿الملح﴾ بالضم ماظرف من الكلام . وقوله ﴿بنفائس القلائد﴾ من اضافة الصفة للموصوف والقلائد جمع قلادة وهى ماتتزين به المرأة فى عنقها ومن قوله موشحا الى هنا كله ممـا يؤيد الاحتمال الثانى المذكور فى قوله وسيطاً . قوله ﴿مستسمناً﴾ السين والتاء للعد قال فى (ق) استسمن فلاناً عده سميناً يعنى أن الطالب لهذا الشرح لحسن نيتــه وسلامة اعتقاده ظننى ممن يقــدر على الشرح المذكور اغتراراً منــه بالظاهر فحاله كحال من رأى حيواناً منتفخاً فظن أنه سمين وهذا من أمثال العرب ضربه (ش) على نفسه هضما لهــا ﴿والاقتراح﴾ هو الطلب ﴿وأم﴾ بمعنى قصــد . قوله ﴿وهو حسبى﴾ أى محسبى وكافى فهو اسم فاعل لااسم فعــل على الصحيح وذلك أن حسب فى الأصل اسم مصــدر بمعنى الكفاية ولذلك يخبر به عن الواحد والمتعــدد ثم استعمل اسم فاعل بمعنى محسب وكاف وله حينئذ استعمالان تارة يستعمل استعمال الصفات فيكون نعتاً لنكرة كمررت برجل حسبك من رجل وتارة يستعمل اســتعمال الأسماء الجامدة غير تابعة لموصوف نحو (حسبهم جهنم) (فان حسبك الله) بحسبك درهم و به يرد على من زعم أنها اسم فعل لأن العوامل اللفظيــة لاتدخل على أسماء الأفعال وأما قول الصحاح حسبك درهم كفاك فهو بيان للمعنى بالمآل . قوله ﴿ونعم الوكيــل﴾ عطف إما على جمــلة وهو حسبى والمخصوص محذوف والأصل ونعم الوكيل الله و إما على حسبى والأصل وهو نعم الوكيــل

قال الناظم رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم وجهوا الابتداء بالبسملة بامور منها الاقتداء بالكتاب

فالمخصوص هو الضمير المتقدم وان لزم منه عطف الجملة على المفرد لأنه يجوز اذا تضمن المفرد معنى الجملة كما هنا وعلى كل يلزم عطف الانشاء على الاخبار كما قال السعد وأجاب السيد الجرجانى باختيار الأول وتقدير مبتدأ فى المعطوف بقرينة ذكره سابقاً أو اختيار الثانى من غير تضمين حسبى بيحسبنى لأن الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع المفرد و يجوز عطفها عليه والعكس فالأول كقوله تعالى ﴿وجيهاً فى الدنيا والآخرة ومن المقربين و يكلم الناس فى المهد الآية﴾ والثانى كقوله تعالى ﴿وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه الآية﴾ قال الشيخ (بنى) فى حاشيته على شرح مختصر (سى) وهذا مبنى على أن جملة وهوحسبى خبرية لفظاً ومعنى وفيه نظر والحق أنها خبرية لفظاً إنشائية معنى أو ليس المقصود بها الاخبار بمعناها ولا لازمه وانما المقصود الانحياش الى الله تعالى والتعرض لطلب الكفاية منه فلا مانع من عطف الانشاء عليها . قال (د) بعد أن ذكر نحوه ورد هذا الجواب بأن جعل الجملة الاسمية للانشاء أقل من القليل فلا ينبغى حمل الكلام عليه . قلت من قال انها إنشائية قال انها نقلت عن معناها الأصلى لطلب الكفاية من الله تعالى ونقل الجمل الخبرية للانشاء كثير قال الهلالى فى شرح القادرية واعلم أن الجمل الخبرية الأصل المنقولة للانشاء تارة تنقل للانشاء مضمونها كبعت و وهبت وتارة تنقل لأمر يتعلق بمضمونها نحو رحم الله فانها لانشاء طلب مضمونها ونهو زيد والحمد لله فانها لانشاء الثناء بمضمونها وتارة تنقل لغير ذلك نحو نعم الرجل زيد و بئس الانسان فلان فانهما فى الأصل خبريتان معناهما حصول نعمة و بؤس فيما مضى ثم نقلا الى المدح والذم العامين . فحسبى الله من القسم الثانى كما هو ظاهر والله أعلم وقد أطال حواشى السعد هنا وفيما ذكر كفاية . قوله ﴿قال الناظم﴾ أشار بهذا الى أن البسملة بتمامها من كلام (ظم) كما جرت به عادة المؤلفين وتقدم أن هذا مقام خطابى يكتفى فيه بالظن وعليه فقوله فيما يأتى مبتدئاً باسم الاله القادر حال ماضية كما قال (جس) و يأتى الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى قوله ﴿بأمور الخ﴾ ذكر ﴿ش﴾ منها خمسة الاقتداء بالكتاب العزيز وأنها أول ماخط القلم فى اللوح المحفوظ وأول ما أنزل من الوحى وأنه صلى الله عليه وسلم كان يصدر بها كتبه والعمل بالحديث المشهور واقتصر بعضهم على الأول والخامس فيهما كفاية وأشار صاحب فتح الكنوز

العزيز قال التتائى ويرد على من وجه بهذا من المالكية أن مذهبه أنها ليست من الفاتحة ولا من أول كل سورة

المقفلة الى الثانى والثالث بقوله

وهى التى أول ماخط القلم   فى اللوح قبل كل شىء ورسم

ثم قال   وكل ماقد أنزل الأمين   به لها فى بدئه تمكين

قوله ﴿ليست من الفاتحة ولا من أول الخ﴾ فى هذه العبارة إشارة الى تحرير محل النزاع بين الأئمة فهى أحسن من قول بعضهم اختلف فى البسملة فى غير سورة النمل هل هى من القرآن أم لا فانها عبارة موهمة قال الحفيد ابن رشد فى بداية المجتهد ومن أعجب ماوقع فى هذه المسئلة أنهم يقولون هل البسملة آية من القرآن فى غير سورة النمل أو انما هى منه فى سورة النمل فقط وهذا خبط وشىء غير مفهوم كيف يجوز فى الآية الواحدة بعينها أن يقال انها من القرآن فى موضع وليست منه فى موضع آخر بل يقال ان البسملة ثبت أنها من القرآن حيث ماذكرت لأنها آية فى سورة النمل وهل هى آية من أم القرآن ومن كل سورة يستفتح بها مختلف فيه والمسئلة محتملة وذلك أنها فى سائر السور فاتحة وهى جزء من سورة النمل انتهى الخ وحينئذ يخف الأمر فى الاشكال الذى ذكروه هنا نظما ونثرا وهولوا به وهو أنه اذا كان الحق ثبوت البسملة فى القرآن فالنافى أسقط آية منه وان كان الحق النفى فالمثبت زاد آية فيه وتعمد الزيادة والنقص فى كتاب الله كفر فاحتاجوا إلى الجواب بقولهم قوة الشبهة أى النظر فى الأدلة الدالة لكل من القولين منعت من التكفير وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب فى مختصره الأصلى فى الكلام على شروط العمل بخبر الواحد ونصه وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول أى أصول الدين كزيادة بعض الصفات ونقصها فليس من ذلك أى من البدع التى يكفر بها لقوة الشبهة من الجانبين . وسبقه إلى هذا ابن العربى فى الأحكام قال فان قيل لولم تكن قرآنا لكان مدخلها فى القرآن كافراً قلنا الاختلاف فيها يمنع من أن تكون آية ويمنع من التكفير فان الكفر لا يكون إلا بمخالفة النص والاجماع فى أبواب العقائد . وقد ضمن الاشكال العلامة سيدى عبد المالك التاجموعتى أبياتاً وأرسلها إلى أهل مراكش فقال

أهل مرا كش أسائلكم ما بين مفت منكم ومن هو قاض
هل على من يبسمل الحمد لله عتاب إذا أتى بافتراض
قال مالك فيه عتب ولكن لابن إدريس فيه أى اعتراض
إذ يقول محمد وهو وحى و بمحراب فاته و رياض
و إمامه قال ليس من الوحى ورد ما قاله بانتقاض
وكلا المذهبين قال اتفاقا حيرة الفكر أصل كل امتعاض
أترون على اختلاف الأمامين جوابا كلاهما به راض
كل من قال فى القران بزيد أو بنقص فكفره عن تراض

فاجابه من قال

خذ جواباً يحل كل اعتراض دون مفت ومن هو قاضى
ويريك السهى غزالة صحو فتنبه[1] وانت بالعلم راضى
ذا جواب مقرر فى أصول بشفاء يشفى شفاء عياض
قال فيه ابن الحاجب الحبر نصاً كحسام قد فارق الغمد ماضى
قوة الشبهات من كفر كل قد حمته فالكل نور رياض

ونحن نقول فى الجواب تبعاً للحفيد ابن رشد ان من قال انها ليست من الفاتحة ولا من أول كل سورة لم ينف قرآنيتها بالكلية و إنما نفى كونها جزءاً من الفاتحة ومن أول كل سورة مع اعترافه بأنها من القرآن فى سورة النمل و إنما ابتدأ بها فيما ذكر تبركا وللفصل بين السور ونحو ذلك ومن أثبتها فى أوائل السور غير براءة لم يثبت ماليس قرآناً و إنما أثبت ما أجمع على قرآنيته فى غير محل النزاع فآل الأمر إلى أن هذه الآية من القرآن هل ذكرت فى الفاتحة وفى أول كل سورة على أنها منها أو ذكرت على أنها ليست منها وإنما ابتدىء بها لغرض آخر هذا محل النزاع والأمر محتمل وليس هناك قاطع يدل على أحد الاحتمالين ولهذا اختلف المجتهدون فى ذلك وحينئذ فلا وجه للقول بالتكفير فتأمله بانصاف والله أعلم . قوله ﴿وبه قال أبو حنيفة الخ﴾

---

(1) وفى نسخة فتشبه



وبه قال أبو حنيفة وأحمد خلافا للشافعي ويجاب بأن من ينفي كونها من القرآن يعترف بأنه مبدوء بها للترك في الكتابة والتلاوة في غير الصلاة بل نقل اجماع علماء الأمم على أن الله تعالى ابتدأ

نحوه عند الخازن والنسفي وجماعة وقال البيضاوي لم ينص أبو حنيفة على شيء فظن أنها ليست من السور عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال مابين الدفتين كلام الله . وبحث معه بعض المتأخرين من الحنفية فقال كيف لا ينص في مثل هذا الأمر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها واستكمالها وهو المجتهد الأعظم . والأصح عند الحنفية كما في البحر لأبي نجيم الحنفي أنها آية مستقلة ليست جزءاً من الفاتحة ولا من أول كل سورة فهي كسورة قصيرة أي أنها آية فذة كررت في أوائل السور بمعنى أنها نزلت مرة واحدة ثم أمر أن تجعل أول كل سورة غير براءة هذا مذهب متأخريهم واعترض بأنه لانظير له إذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض منها وأجيب بأنها بعض من سورة النمل[1] وقال قدماؤهم انها في أول السور ليست من القرآن [2] ﴿قوله خلافا للشافعي﴾ أي في الأمرين وهما أنها ليست من الفاتحة ولا من أول كل سورة أي فيقول انها آية مما ذكر وهذا هو المشهور عنه وله آخر انها ليست من أوائل السور مع القطع بأنها من الفاتحة حكى القولين عنه الخازن وغيره وقال الامام الغزالي ميل الشافعي إلى أنها آية من سورة الحمد وسائر السور ولكنها في أول كل سورة هل هي آية برأسها أوهي آية مع السورة هذا مما نقل عنه فيه تردد وهو أصح ممن جعل تردده على أنها هل هي آية من القرآن في كل سورة أم لا . ونحوه للقاضي عياض قال نقل عن الشافعي أنه قال لا أدري هل هي آية من الفاتحة أم لا واختلف أصحابه في تأويله هل شك في أنها آية منها أو شك في أنها آية أو بعض آية [3] مع قطعه أنها من القرآن تلاوة وحكماً قال وعنه أيضاً إنها آية من القرآن حكماً لا نطقاً قال ونقل عن داود أنها آية في كل موضع وقعت فيه ولا أجعلها من السور ونحوه لأبي حنيفة وذكره ولي الدين العراقي عن أبي بكر الرازي . وقيل انها بعض آية من الجميع نقله السيد وقيل انها آية من الفاتحة وجزء آية من السور وقيل عكسه وقيل غير ذلك. قوله ﴿كونها من القرآن﴾ المراد به أوائل السور غير براءة . قوله ﴿بل نقل الخ﴾ قال الحطاب في شرح المختصر رأيت

---

(١) ط أي وذلك عندهم (٢) ط يعني وهي منه في سورة النمل وهذا هو الموافق لمذهب المالكية
(٣) ط وبعضهم جعل هذا الشك من التردد بقسميه قولين

كل كتاب منزل بها و يحتمله حديث البسملة مفتاح كل كتاب و يحتمل أن معناه أنه ينبغى أن أن يصدر بها كل كتاب و لا ينافيه جزم السيوطى بأنها من خصائص هذه الأمة لأن المختص بهم البسملة بهذه الألفاظ وهذا الترتيب وأتفقوا على أنها من القرآن فى آية إنه من سليمان الخ و لا ينافى الاختصاص لأنها ترجمة عما فى كتاب سليمان لا عن لفظه للقطع بأنه لم يكن عربياً وعلى

بخط المحلى أن صاحب الاستغناء فى شرح الأسماء الحسنى حكى عن شيخه أبى بكر التونسى أنه قال أجمع علماء كل أمة أن الله افتتح كل كتاب ببسم الله الرحمن الرحيم . قوله ﴿ و يحتمله حديث الخ ﴾ هذا الحديث ذكره السيوطى فى الجامع الصغير بلفظ بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ونسبه للخطيب فى الجامع معضلا عن أبى جعفر واقتصر العزيزى فى شرحه على الاحتمال الأول وذكر عقبه كلام التونسى وكذا الحفنى والشيخ (جس) وهو الظاهر من الحديث و يؤيده أن فى بعض روايات الحديث الآتى عند (ش) وهو قوله صلى الله عليه وسلم (أول ماخط القلم الخ) وهى مفتاح كل كتاب أنزل وان كان أوله شاهداً للاحتمال الثانى كما يأتى. قوله ﴿ و لا ينافيه الخ ﴾ أى لا ينافى أنها مفتاح كل كتاب ﴿ جزم السيوطى الخ ﴾ أى لأن المختص بهم البسملة باللفظ العربى كما يؤخذ من قوله للقطع بأنه أى سليمان لم يكن عربياً لكن هذا ينافيه ماذكره السيوطى أيضاً فى الاتقان فى النوع السادس عشر منه عن سفيان الثورى أنه قال لم ينزل وحى الا بالعربية ثم ترجم كل نبى لقومه بلسانهم الا أن يقال محل الاختصاص هو أن القرآن لما انزل باللفظ العربى ومنه البسملة لم يترجم عنه بلغة أخرى لكون الرسول وقومه من العرب بخلاف بقية الكتب نزلت باللفظ العربى وترجم عنها بلغة أخرى والله أعلم والسيوطى منسوب إلى قرية أو مدينة قال فى (ق) سيوطى أو أسيوطى بضمهما قرية بصعيد مصر قال الشيخ مرتضى قوله أو أسيوطى هكذا نقله الصاغانى بأو لتنويع الخلاف فقلده (ص) قال شيخنا بل هما ثابتان و كلاهما مثلث ففيهما ست لغات وقوله قرية قال فى العباب قرية جليلة و فى المعجم وغيره مدينة . واشتهرت لغة الفتح على الألسنة لأنها أخف . وقوله ﴿ واتفقوا الخ ﴾ المراد بالاتفاق الاجماع وحاصل كلامه أن المسألة على طرفين و واسطة كما بينه بعد . قوله ﴿ فى آية إنه الخ ﴾ فيه اشارة إلى ان البسملة هنا بعض آية باعتبار العامل فيها وهو أنه اذا وقع الاجماع على أنها من القرآن هنا فهى آية منه حيثما ذكرت كما مر عن ابن رشد . قوله ﴿ وعلى أنه

أنها لايبدأ بها أول براءة لنزولها بالقتال الذى لايناسب البسملة والخلاف فى غير ذلك ومن أدلة النفى حديث أنزلت على سورة ليس فى التوراة ولافى الانجيل ولافى الفرقان مثلها ثم قرأ

لايبتدأ بها الخ﴾ هذا هو الطرف الثانى . وقوله ﴿الذى لايناسب الخ﴾ يعنى بتمامها لأن الرحمة لاتناسب القتال لأنه من جنس العذاب وقال الجلال المحلى فى تفسيره انما لم تكتب فيها البسملة لأنه صلى الله عليه وسلم لم يأمر بذلك كما يؤخذ من حديث رواه الحاكم وأخرج فى معناه عن على رضى الله عنه أن البسملة أمان وهى نزلت لرفع الأمن بالسيف قال الجمال قوله لأنه الخ أى لأنه لامدخل لأحد فى الاثبات والترك وانما المتبع فى ذلك الوحى والتوقيف فحيث لم يبين الشارع ذلك تعين ترك التسمية لأن عدم البيان من الشارع فى موضع البيان بيان للعدم انتهى كرخى . ونحوه قول القشيرى الصحيح أن البسملة لم تكتب لأن جبريل عليه السلام لم ينزل بها فى هذه السورة . وهذا هو المعول عليه فى علة إسقاطها وما تقدم عن سيدنا على ونحوه (لش) انما هو استنباط علة أخرى وحكمة بعد تقرر الحكم وحينئذ فلا يرد قول السخاوى ان تركها لما ذكر أى كون براءة نزلت بالسيف فذلك مخصوص بمن نزلت فيهم أى فلايسرى الينا ولا يحتاج الى جواب ابن عبد السلام الفاسى فى محاديه أنهم قالوا ينبغى لقارىء القرآن عند تلاوته أن يتخلق بالحال الحاضر عند النزول وقيل سبب تركها اختلاف الصحابة فى الأنفال وبراءة هل هما سورتان أوسورة واحدة فتركوا فرجة بينهما على قول من يقول انهما سورتان ولم يكتبوا البسملة مراعاة للقول الآخر وقيل غير ذلك انظر الجمال . قوله ﴿والخلاف فى غير ذلك﴾ أى فى غير براءة والآية التى فى سورة النمل يعنى هل هى من الفاتحة ومن أول كل سورة غير براءة أو ليست من ذلك وانما ابتدىء بها للتبرك والفصل بين السور مع القطع بأنها آية فى سورة النمل وهذا هو الواسطة بين الطرفين . قوله ﴿ومن أدلة النفى الخ﴾ انما اقتصر عليها لكونه مالكيا فالمناسب له ترجيح مذهب امامه وان كان لأصحاب القول الآخر أدلة مذكورة فى كتبهم وقد استدل الفخر الرازى فى تفسيره لمذهب امامه الشافعى بأربعة عشر وجهاً وردها عليه الألوسى فى تفسيره روح المعانى لكونه حنفياً فانظره إن شئت وقال فى جمع الجوامع ومنه البسملة على الصحيح قال المحلى لأنها مكتوبة بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى تجريدها عما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل . ورد بأن هذا ليس بنص صريح

الحمد لله رب العالمين ولم يذكر البسملة وحديث مسلم القدسى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى

فى أنها من القرآن لامتواتراً ولا آحاداً والمرجوع اليه فى اثبات القرآن انما هم الحفاظ لاالرسم قال ابن لب القراءة المتواترة قرآن باتفاق وافقت الخط أم لا وغيرها ليست بقرآن وان وافقت المصحف وقال أبو عمرو الدانى الرسم لا يعتمد فى القراءة وانما يعتمد فيها الرواية الاجماعية وقال الابيارى القراءة الشاذة عندى أبين فى ثبوت كونها قرآنا من البسملة فى أوائل السور لأن الثقاة قد أسندوا القراءة الشاذة الى القراء بالنصوص الصريحة ولم يثبت نص صريح بذلك فى البسملة وانما تلقاها من تلقاها من مجرد الكتابة وذلك ليس بنص صريح فى كونها قرآنا لا متواتراً ولا آحاداً . نقله احلولو امع أن الصحابة التزمت جعلها فى سطر يخصها فهو ضرب من التمييز لها . قوله ﴿ولم يذكر البسملة الخ﴾ أجابوا عنه بأنه انما لم يذكرها لكونها فى الكتب المتقدمة ولايخفى مافيه . قوله ﴿القدسى﴾ الفرق بينه وبين النبوى أن الأول منزل من عند الله تعالى لفظا ومعنى الا أنه ليس للاعجاز بسورة من مثله كالقرآن ولا يتعبد بتلاوته وأما الثانى فمعناه من عند الله ولفظه من النبي صلى الله عليه وسلم وقيل كل منهما لفظه من النبي صلى الله عليه وسلم هذا حاصل ماذكره علماء الظاهر فى الفرق بين الثلاثة أى القرآن والحديث القدسى والنبوى وقال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه الفرق بينهما أن النور الذى فى القرآن قديم من ذات الحق سبحانه لأن كلامه قديم والنور الذى فى الحديث القدسى من روحه صلى الله عليه وسلم فليس بقديم والنور الذى فى الحديث النبوى من ذاته صلى الله عليه وسلم فهى أنوار ثلاثة اختلفت بالاضافة قال صاحب الابريز فقلت له الحديث القدسى هل هو من كلام الله أم لا فقال ليس من كلام الله تعالى وانما هو من كلام النبي فقلت فلم أضيف إلى الرب تعالى فقيل فيه قدسى وفيما يرويه عن ربه وان كان من لفظه عليه السلام فأى رواية له فيه وكيف نعمل مع هذه الضمائر فى نحو قوله ياعبادى (لو أن أولكم الخ) وقوله (أعددت لعبادى الصالحين الخ) فانها لاتليق إلا بالله تعالى فتكون الأحاديث القدسية من كلام الله تعالى وان لم تكن ألفاظها للاعجاز ولاتعبدنا بتلاوتها فقال رضى الله عنه مرة إن الأنوار من الحق تهب على ذات النبي صلى الله عليه وسلم حتى تحصل له مشاهدة خاصة وان كان دائماً فى المشاهدة فان سمع مع الأنوار كلام الحق تعالى أو أنزل عليه ملك فذلك هو القرآن وان لم يسمع كلاماً ولانزل عليه ملك فذلك

نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسأل اذا قال الحمدلله رب العالمين يقول حمدنى عبدى وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدى واذا قال ملك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى وقال مرة فوض إلى عبدى و إذا قال إياك نعبد و إياك نستعين يقول الله هذه بينى و بين عبدى ولعبدى ماسأل و إذا قال إهدنا الخ يقول الله هذه لعبدى ولعبدى ماسأل وحديث أنس

وقت الحديث القدسى فيتكلم عليه السلام فى شأن الربوبية خاصة بتعظيمها وذكر حقوقها و وجه اضافة هذا الكلام إلى الرب تعالى أنه كان مع هذه المشاهدة التى اختلطت فيها الأمور حتى رجع الغيب شهادة والباطن ظاهراً فأضيف إلى الرب سبحانه فقيل حديث ربانى وقيل فيه فيما يرويه عن ربه و وجه الضمائر أن كلامه عليه السلام خرج على حكاية لسان الحال التى شاهدها من ربه تعالى وأما الحديث الذى ليس بقدسى فانه يخرج من النور الساكن فى ذاته عليه السلام وقال مرة اذا تكلم عليه السلام بغير اختياره فهو القرآن وان كان باختياره فان سطعت أنوار عارضة فهو الحديث القدسى وان كانت الأنوار الدائمة فهو النبوى انتهى الخ . وقداطال الكلام هنا فى الابريز آخر المقدمة ثم ان الشيخ رضى الله عنه يسلم الفرق الذى ذكره علماء الظاهر وانما زاد فرقا باطنياً و وافق قول من يقول ان القدسى ليس من كلام الله تعالى . قوله ﴿ قسمت الصلاة ﴾ أى قراءتها وهى الفاتحة بدليل بقية الحديث وقوله ﴿ نصفين ﴾ أى باعتبار المعنى لأن قوله الحمد لله إلى قوله ملك يوم الدين ثلاث آيات لله تعالى وقوله اهدنا الخ ثلاث آيات للعبد وما بينهما بين العبد و ربه و بيان ذلك أن الثلاث الأول ثناء والثلاث الأخيرة مسألة و بينهما آية واحدة وهى إياك نعبد و إياك نستعين نصفها إخلاص كالذى قبله ونصفها مسألة كالذى بعده و وجه الشاهد من الحديث أنها لو كانت البسملة من الفاتحة لم تكن القسمة نصفين كما قاله الآبى و لك أن تقول الشاهد فى عدم ذكرها وأجاب المثبتون للبسملة بأن هذا الحديث مداره على العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب وقد وقد ضعفه يحيى بن معين مع أنه يحتمل أن المعنى قسمت مايختص بالفاتحة من الآيات وأما البسملة فمشتركة بينها و بين غيرها من السور . قوله ﴿ وحديث أنس الخ ﴾ قال ابن عبد البر قال أهل الحديث ان النقل فيه مضطرب اضطراباً لاتقوم به حجة فمرة روى عنه مرفوعا ومرة لم يرفعه ومنهم من يذكر عثمان ومنهم من لا يذكره ومنهم من يقول فكانوا يقرأون بسم الله الخ ومنهم من يقول فكانوا لايجهرون ببسم الله الخ إلى غير ذلك . وعلى

صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلم أسمع أحدا منهم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم ابن العربي يكفي في نفي كونها من القرآن اختلاف الناس فيها والقرآن لايختلف فيه و يأتى

تقدير صحته فلا يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكرها فى الصلاة لأنه ان لم يسمعها هو فقد سمعها غيره روى عن سيدنا على رضى الله عنه أنه سمع النبي عليه السلام يقرؤها فى الصلاة وكذا عن ابن عباس بل صح عن أحد وعشرين صحابياً وذلك لاختلاف أحواله عليه السلام والامام مالك يجيب عن ذلك كله بما أداه إليه اجتهاده وتبعاً لقراء المدينة قال ابن العربي فى الأحكام فان قيل قد روى جماعة قراءتها وقد تولى الدارقطنى جميع ذلك فى جزء صححه قلنا لسنا ننكر الرواية لكن مذهبنا يترجح بأن أحاديثنا وان كانت أقل فانها أصح و بوجه عظيم وهو المعقول فى مسائل كثيرة من الشريعة وذلك أن مسجد النبي صلى الله عليه وسلم انقرضت عليه العصور ومرت عليه الأزمنة من زمانه الى زمان مالك ولم يقرأ أحد فيه بسم الله الرحمن الرحيم اتباعا للسنة بيد أن أصحابنا استحبوا قراءتها فى النفل وعليه تحمل الاشارة الواردة فيها . والحاصل أن كل فرقة استدلت على مذهبها بأحاديث وتأولتها الفرقة الأخرى لعدم القاطع فى ذلك والمسألة اجتهادية وسبب الاشكال فيها ذكرها فى أوائل السور مع اختلاف الآثار فيها والكلام فيها كثير والنزاع فيها شهير لا ينقطع أبدا مع طول الزمان بل زاد الخلاف فيها على ما كان فى الصدر الأول كالاختلاف فى أن هذا الخلاف حقيق اجتهادى وصوبه بعضهم أو لفظى يرجع الى الاختلاف فى الرواية فبعض القراء رواها فى حرفه و بعضهم لم يروها والاختلاف هل يستحب للمالكى قراءتها فى الفريضة أو يكره الى غير ذلك وتتبعه يؤدى الى الطول والخروج عن الموضوع . قوله ﴿ابن العربي الخ﴾ المراد به أبو بكر المعافرى ونصه فى الأحكام و يكفيك فى أنها ليست من القرآن الاختلاف فيها والقرآن لا يختلف فيه فان انكار القرآن كفر . وقوله ﴿لايختلف فيه﴾ يعنى بالرأى والاجتهاد كما وقع فى البسملة فبعضهم أداه اجتهاده الى أنها ليست من القرآن و بعضهم الى أنها منه وهذا لم يقع فى غيرها من الآيات وأما اختلاف القراء فى بعض الحروف والهيآت فليس من هذا القبيل بل هو اختلاف فى الأداء وهم مقرون بأن الجميع ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتواتر القطعى قال فى جمع الجوامع والسبع متواترة وفى الشيخ احلولوا عند قول السبكى ومنه البسملة مانصه قال الابيارى المعلوم أن كل مايجل خطره و يعظم

إن شاء الله حكم قراءتها فى الصلاة فرضاً ونفلا فى موضعه ومنهما أنها أول ماخط القلم فى اللوح .

أمره فالدواعى متوفرة على نقله لا سيما القرآن الذى هو قاعدة الدين العظمى واليه رجوع الشريعة و يتفرع من هذا مسائل احداها البسملة هل اثباتها فى أوائل السور من القرآن أم لا والذى ذهب اليه الأكثر من الأصوليين والفقهاء وعزاه المازرى لمالك وذكره ولى الدين عن الأئمة الثلاثة أنها ليست ءاية منه . وقال بعد قال أبو طالب مكى وكان من أهل الفقه والقرآن والحديث إن الاجماع من الصحابة والتابعين على أنها ليست آية الا من سورة النمل وانما اختلف القراء فى اثباتها من أول الفاتحة خاصة والاجماع قد حصل على ترك عدها آية من كل سورة فما حدث بعد اجماع الصحابة والتابعين من قول فغير مقبول وانما الاختلاف فى عدها وتركها فى سورة الحمد لا غير قال والاختلاف فى أنها آية فى الحمد مشهور فى الصدر الأول لكنا نقول فى هذا ان الزيادة فى القرآن لا تثبت بالاختلاف وانما تثبت بالاجماع ولا اجماع . قوله ﴿حكم قراءتها الخ﴾ حكم قراءتها فى الفريضة الكراهة على المشهور عند المالكية ومنهم (ش) والجواز فى النافلة وهو الذى تجب به الفتوى ونص عليه فى المدونة ولفظ الأم قال أى ابن القاسم وقال مالك لا يقرأ فى الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فى المكتوبة لا سرا فى نفسه ولا جهراً قال مالك وهى السنة وعليها أدركت الناس وقال قال مالك فى قراءة بسم الله الخ فى الفريضة الشأن ترك قراءتها لا تقرأ لاسرا ولا جهراً لا إمام ولا غيره وفى النافلة إن أحب فعل وإن أحب ترك . وقال صاحب الرسالة فان كنت فى الصبح قرأت جهراً بأم القرآن ولا تستفتح باسم الله الخ لا فى أم القرآن ولا فى السورة إماما كنت أو غيره . وقال (خ) وجازت كتعوذ بنفل وكرها بفرض ويأتى (لظم) وكرهوا بسملة الخ ونحوه لسيدى عبد القادر الفاسى فى فقهيته وقال أبو عمر ابن عبد البر فى رسالته التى ألفها للوقوف على ماكان عليه السلف فى قراءة البسملة ذهب مالك وأصحابه إلى أنها لا تقرأ فى أول الفاتحة فى الصلاة المفروضة لاسراً ولا جهراً وليست آية عندهم من أم القرآن ولا من غيرها إلا فى سورة النمل وان الله تعالى لم ينزلها فى كتابه فى غير ذلك الموضع وأجازوا قراءتها فى النافلة ثم ذكر مذهب الشافعى وذكر ابن عرفة فيها أقوالا أربعة وصدر بالكراهة وعزاها للمشهور ونصه وفى كراهة البسملة واستحبابها فى الفرض ووجوبها رابعها لا بأس بها للمشهور وابن رشد عن ابن مسلمة والمازرى عن ابن نافع مع

عياض عن ابن مسلمة وأبى عمر عن نافع . فان قلت البسملة من قبيل الذكر وهو لايكون مكروها أجيب بأن المعنى أن افتراء هذا الذكر الخاص بهذه العبادة المخصوصة مكروه لا خصوص الذكر من حيث هو فانه راجح الفعل انتهى الخ وكذا يقال فى القول بالاباحة هذا وقال الزرقانى الورع البسملةأول الفاتحة للخروج من الخلاف قاله القرافى وغيره وكان المازرى يبسمل سراً فقيل له فى ذلك فقال مذهب مالك على قول واحد ان من بسمل لم تبطل صلاته ومذهب الشافعى على قول واحد ان من تركها بطلت صلاته أى وصلاة يتفقان على صحتها خير من صلاة يقول أحدهما ببطلانها . ونص القرافى فى فروقه الورع من أفعال الجوارح وهو ترك مالابأس به حذراً مما به البأس ومنه الخروج من خلاف العلماء بحسب الامكان فان اختلف العلماء فى فعل هل هو مباح أو حرام فالورع الترك أو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزىء عن الواجب أو هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل حذراً من العقاب فى ترك الواجب وفعل المكروه لايضر أو فى المشروعية وعدمها فالورع الفعل لأن القائل بالمشروعية مثبت وهو مقدم على النافى . ثم قال وكالبسملة فالورع الفعل للخروج من عهدة ترك الواجب . و يقال عليه أم أو لا فان المقلد خارج من هذه العهدة بتقليد امامه المجتهد الذى لايقول بوجوبها بل لاعهدة عليه أصلا وأما ثانياً فالورع لايصح دخوله فى المسائل الاجتهادية وخلاف العلماء لأن ذلك ليس من المتشابهات التى يطلب الورع فيها قال ابن الشاط فى حاشيته على الفروق لاعقاب يتوقع على القول بتصويب المجتهدين وكذا على القول بتصويب واحد منها للاجماع على عدم تأثيم المخطىء وعدم تعيينه فالتأثيم منتف بالدليل القطعى فالورع لايصح دخوله فى خلاف العلماء على هذا الوجه ثم قال والخروج من الخلاف بالتحليل والتحريم فى الواحد لايتصور لأنه لابد من الاقدام على ذلك والانكفاف عنه فان أقدم عليه المكلف فقد وافق مذهب المحلل وان انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم فأين الخروج من الخلاف إنما هو عمل على وفق أحد المذهبين والتعارض الذى قاله فى مسألة الاختلاف فى المشروعية وعدمها لتعارض الدليلين فاذا وقع الخلاف فى مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من غير تقديم لأحد المذهبين على الآخر الا عند من رجح عنده وكل من رجح عنده ذلك الدليل لا يسوغ له تركه فلا ورع باعتبار المجتهدين و لابد لمن حكمه التقليد أن يعمل بالتقليد فاذا قلد أحد المجتهدين فلا يتمكن له فى تلك الحالة وفى تلك القضية أن يقلد الآخر

و لا أن ينظر لنفسه لأنه ليس من أهل النظر و المكلفون دائرون بين الاجتهاد والتقليد والمجتهد ممنوع من الأخذ بغير مااقتضاه نظره فلا يصح الورع الذى يقتضى خلاف مذهب امامه فى حقه واذا كان هذا النوع من الورع لا يتصور فى حق المجتهدين و لا فى حق المقلدين فليس بصحيح لأنه لا ثالث لهما يصح فى حقه ذلك النوع من الورع انتهى الخ ونحوه للشاطبى فى الموافقات قال فى آخر المقدمة الثالثة عشر مانصه المسألة الثانية مسألة الورع بالخروج من الخلاف فان كثيراً من المتأخرين يعدون الخروج عنه فى الأعمال التكليفية مطلوباً وأدخلوا فى المتشابهات المسائل المختلف فيها ولا زلت استشكله حتى كتبت فيها للمغرب وافريقية فلم يأت جواب يشفى ومن جملة الاشكالات الواردة أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها فيصير أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة وأيضاً لا تخلو فى الغالب عبادة و لا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفيه غاية الحرج فأجاب بعضهم بأن المراد المختلف فيه الذى دليل أقواله متساوية أو متقاربة وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك قليل فكتبت له بأن ماقررتم من الجواب غير بين لأنه إنما يجرى فى المجتهد وهو إنما يتورع عند تعارض الأدلة لا الأقوال فليس مما نحن فيه وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع والعامى لا يدرى من الذى دليله أقوى و لا يعلم هل تساوت الأدلة أم لا لأن هذا لا يعرفه إلا أهل النظر وإنما بنى الاشكال على اتقاء الخلاف المتعد به وهو كثير فى مسائل الشريعة والذى لا يعتد به قليل كالخلاف فى المتعة و ربا النسا ومحاشى النساء(١) ونحو ذلك وأيضاً تساوى الأدلة أو تقاربها أمر إضافى بالنسبة إلى نظر المجتهدين فلا يتحصل للعامى ضابط يرجع إليه فيما يجنبه عن الخلاف فلا يزال العامى فى حيرة ان اتبع هذه الأمور وهو شديد جدا ومن يشاد هذا الدين يغلبه ثم قال ومن تأمل هذا التقرير عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد و لا يجرى فى الواقع مجرى الاستقامة للزوم الحرج فى وقوعه فلا يصح أن يستند اليه والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جدا وعليه ينبنى كثير من مسائل الورع وتمييز المتشابهات وما يعتبر من وجوه الاشتباه ومالا يعتبر هاخ وكتب الاستاذ الشيخ محمد خضر التونسى فى تعليقه على الموافقات مانصه قوله والأمثلة كثيرة أنكر جماعة

(١) ط جمع محشية وهى من الألفاظ المكنى بها عن الاست ومنه حديث ابن مسعود محاشى النساء عليكم حرام

من الفقهاء دخول الورع فى بسملة المالكى فى الصلاة أى الفريضة بحجة أنه لايخرج من خلاف الامام الشافعى الا اذا قرأها معتقدا وجوبها كما أنكروا دخوله فى مسح الشافعى جميع رأسه خروجا من خلاف المذهب المالكى لأنه لايتخاص من خلاف هذا المذهب الاأن يمسح الجميع باعتقاد الوجوب وحاول القرافى فى قواعده تصوير الجمع بين المذهبين فى الوجه الثانى فلم يهتد الى وجه مرضى ومن المتعذر أن يجمع بين حكمين متضادين مثل الندب والوجوب فى عبادة واحدة. ثم قال الزرقانى ومحل الكراهة اذا اعتقد أن الصلاة لاتصح بتركها ولم يقصد الخروج من الخلاف فان قصده لم تكره سواء قرأها بنية أولا بنية فرض ولانفل أى لايشترط ملاحظة أحدهما الخ ومثله فى شرحه على العزية وأصل التقييد لسيدى (عج) الا أن عبارة (ز) غير موافقه له قال الصعيدى فى حاشيته على العزية ظاهره أن الكراهة عند وجود هذين القيدين وانها تنتفى عند انتفائهما أو انتفاء أحدهما فيكون حاصله أنه اذا اعتقد أن الصلاة تصح بتركها لا كراهة ولو لم يقصد الخروج من الخلاف وانه ان قصده لا كراهة وان اعتقد أن الصلاة تصح بتركها وليس بصحيح فالمناسب مافى (عج) وهو أن محل الكراهة اذا قرأها بنية الفريضة قصد الخروج من الخلاف أملا وانما تنتفى الكراهة حيث قرأها لابنية فرض ولابنية نفل وقصد الخروج من الخلاف. ونحو هذه العبارة للشيخ (جس) على الفقهية وتقدم أنه لايخرج من خلاف الشافعى الا اذا قراها بنية الوجوب وتقدم أيضا فى كلام القرافى نفسه فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزىء عن الواجب والشيخ (ن) رحمه الله تعالى سكت عن عبارة (ز) لأنها قد تؤول نعم اعترض التقييد من أصله الذى هو المقصود بالذات فقال لم أر من قيد الكراهة بهذا والظاهر من كلام المازرى أنه يعترف بفعل المكروه لتكون صلاة صحيحة اتفاقا. وسكت عنه الرهونى وكذا شيخنا سيدى الحاج محمد كنون فى اختصاره وقال شيخنا المحشى الصواب فى فهم كلام المازرى أنه لايقول بالكراهة مع نية الخروج من الخلاف لأمرين الأول أن المازرى ينزه عن فعل المكروه الثانى أن بقاء الكراهة ينافى ماصرح به غيره من الاستحباب مع النية المذكورة فلهذين الأمرين أولنا كلامه وان كان ظاهره يقتضى بقاء الكراهة ﻫ ولايخفى مافى كل من الأمرين أما الأول فالذى ينزه عنه المازرى هو فعل المكروه عبثا وأما اذا كان لغرض شرعى كما هنا وهو صحة صلاته عند الشافعى كما صرح به فلا محذور فيه حتى ينزه عنه

المحفوظ لخبر ابن عباس مرفوعاً أول شيء كتبه الله فى اللوح المحفوظ بسم الله الرحمن الرحيم و فى لفظ أول ما كتب القلم فى اللوح المحفوظ بسم الله الرحمن الرحيم فاذا كتبتم كتابا فاكتبوها أوله

وأما الثانى فمن قال بالكراهة كالمازرى لا يقول بالاستحباب ولا يبالى بمخالفة غيره وكذا من يقول بالاستحباب مثلا لحيث عدل المازرى عن التصريح بالاستحباب الى ماقاله فالظاهر منه أنه التزم الكراهة التى هى مشهور مذهب امامه لأمر ترجح عنده وهو صحة صلاته على كلا المذهبين وان لزم من ذلك فعل المكروه لأنه أهون عنده وقد اعترف المحشى بنفسه أن ظاهر كلام المازرى بقاء الكراهة وقد ذكروا أنه أدرك رتبة المجتهد المطلق ومع ذلك لم يفت الا بمشهور مذهب امامه ولأجل مراعاته الكراهة كان يبسمل سرا فى الصلاة الجهرية وقد زاد هذا الفرع مسألة البسملة تشعبا لكثرة الاختلاف فيه فى هذا الزمان وأنت اذا عرفت مشهور مذهب امامك لايلتبس عليك الأمر فاختر لنفسك مايحلو وتتبع هذه المسألة يؤدى الى الاطناب والخروج عن الموضوع وفى هذا القدر كفاية والله أعلم. قوله ﴿أول شيء الخ﴾ هذا يدل على طلب الابتداء بها فى الامور المهمة لأن الله تعالى بدأ بها. وقوله ﴿فاذا كتبتم الخ﴾ يدل على طلب تصدير الكتب بها واللوح المحفوظ قال الخازن هو أم الكتاب ومنه تنسخ الكتب (١) سمى محفوظا لأنه حفظ من الشياطين ومن الزيادة والنقص وهو عن يمين العرش. وقيل أم الكتاب هو علم الله تعالى القديم وهو الذى لايتطرق اليه زيادة ولانقصان بخلاف اللوح المحفوظ (٢) وهو المشهور قال تعالى ﴿يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ أى أصله الذى لايتغير منه شيء والحاصل أنه اختلف فى أم الكتاب فقيل علم الله تعالى القديم القائم بذاته تعالى ولاتبديل فيه ولاتغيير وقيل اللوح المحفوظ والأول هو المشهور المؤيد بطريق الكشف فقد سأل صاحب الابريز شيخه عن هذه الآية وذكر له ماقاله المفسرون فقال له لاأفسر لكم الآية الابما سمعت من النبى صلى الله عليه وسلم بالأمس فقال رضى الله عنه ان مايقع فى خواطر العباد مما يتعلق بالامور الكائنة على قسمين قسم لايقع واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿يمحو الله مايشاء ويثبت﴾ وقسم يقع واليه الاشارة بقوله ويثبت يعنى أن الخواطر

(١) ط أى كتب الحفظة وفيها يقع المحو والاثبات على هذا القول (٢) ط وسمى محفوظا على هذا القول لحفظه من الشياطين

وعن عكرمة كان الله ولاشىء معه فخلق النور وخلق منه القلم واللوح ثم أمر القلم أن يكتب قال وما أكتب يارب قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فجعلها الله أماناً لخلقه ماداموا على قراءتها وروى أن أول ما كتب القلم فى اللوح المحفوظ بسم الله الرحمن الرحيم إننى أنا الله لاإله إلا أنا محمد رسولى من استسلم لقضائى وصبر على بلائى وشكر نعمائى ورضى بحكمى كتبته صديقاً وبعثته مع الصديقين ومن لم يستسلم لقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر نعمائى ولم يرض بحكمى فليتخذ إلهاً سوائى . ومنها أنها أول مانزل على النبى صلى الله عليه وسلم لخبر الطبرانى أول ما ألقى على من الوحى بسم الله الرحمن الرحيم وانظره مع ماروى أنه

المتعلقة بالأمور الاستقبالية كنزول مطر وقدوم قادم ووقوع حادث منها مايخيب وهو المحو ومنها مايجيب بالجيم وهو المثبت وعنده تعالى أم الكتاب وهو العلم القديم الذى لايخيب هكذا فسره النبى صلى الله عليه وسلم فاعتمده واطرح ماسمعت منى غيره ه وذلك لأنه كان سمع منه تفسيرا آخر قبل أفصح فيه عن حقائق عرفانية وروى البغوى باسناد الثعلبى عن ابن عباس قال فى صدر اللوح لاإله إلا الله وحده دينه الاسلام ومحمد عبده ورسوله فمن آمن بالله عز جل وصدق بوعده واتبع رسله أدخله الجنة وقال واللوح لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وحافتاه الدر والياقوت ودفتاه ياقوتة حمراء وقلمه من نور وكلامه سر معقود بالعرش وأصله فى حجر ملك ه خازن عند قوله تعالى (فى لوح محفوظ) قوله فخلق النور أى نور النبى صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه حديث ياعمر أتدرى من أنا أنا الذى خلق الله اللوح والقلم من نورى الخ ولا ينافى هذا ماتقدم عن ابن عباس أن اللوح من الدر والياقوت لأن الجميع من نوره صلى الله عليه وسلم فهى أنوار على شكل الدر والياقوت . قوله ﴿وشكر نعمائى﴾ بفتح النون والمد وأما بالضم فمقصورة ولذا يقال اذا فتحت مدت واذا ضمت قصرت وفيه مناسبة لطيفة والنعمة بالكسر المسرة فهى من الأسماء المثلثة قال الشيخ حسن قويدر فى منظومته

ودعة رخاء عيش نعمة   واليد والمنة فهى نعمة
وقرة العين تسمى نعمة   ونعمة مسرة بالكسر

وزاد بعضهم فى رواية الحديث وليخرج من بين أرضى وسمائى . قوله ﴿وأنظره مع ماروى الخ﴾ أصل هذه المعارضة للشيخ (جس) فى شرح الرسالة ولم يجب عنها وأجاب عنها (ش) بما

صلى الله عليه وسلم كان يكتب باسمك اللهم حتى نزل بسم الله مجراها فكتب بسم الله فلما نزل
قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت آية النمل كتبها كاملة
ذكره فى النشر وقد يجاب بأن حديث الطبرانى إشارة لآية اقرأ باسم ربك لا أنها نزلت بهذا
اللفظ . ومنها أنه صلى الله عليه وسلم كان يصدر بها كتبه الى ملوك الآفاق ككتابه لهرقل
وكسرى كما فى الصحيح . فحسن الابتداء بها . ومنها العمل بحديث الخطيب وغيره عن

يأتى لكن الصواب ابقاء حديث الطبرانى على ظاهره وأما ما ذكره ابن الجزرى فى كتابه النشر فى القراءة العشر فلا أصل له قال ابن حجر وقد جمعت كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى الملوك وغيرهم فلم يقع فى واحد منهم البداءة الا بالبسملة . قوله ﴿ كما فى الصحيح الخ ﴾ لفظ الصحيح اذا أطلق عند المتأخرين ينصرف لصحيح البخارى لكونه صار علما بالغلبة عليه لأنه أصح كتب الحديث و يليه مسلم والكتابة لهرقل و كسرى مذكورة فى (خ) وأما التصريح بالبسملة فانما صرح بها فى كتابه لهرقل وأما الكتابة لكسرى فالذى فى (خ). أنه لما بلغه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم مزقه قال ابن المسيب فحسبت أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليهم أن يمزقوا كل ممزق فكان الأمر كذلك هـ نعم صرح بها غيره فقول (ش) كما فى الصحيح يعنى فى الجملة أو المراد الحديث الصحيح مطلقا سواء كان فى (خ) أم لا فهو من قبيل حذف الموصوف ويأتى (لش) نظيره فى حديث لاعدوى حيث قال وكلها فى الصحيح . قوله ﴿ بحديث الخطيب وغيره أى كالسيوطى فى جامعه قال المناوى وسنده حسن والرهاوى فى الأربعين وابن بشكوال فى فرائده وحسنه أيضا السبكى فى الطبقات والنووى فى الأذكار قال روى موصولا ومرسلا ووصفه ابن حجر الهيتمى فى شرحه على الهمزية بالحسن والصحة ومع هذا كله قال خاتمة الحفاظ سيدى ادريس العراقى مدار طرقهم على رجل قال فيه بعض الحفاظ ليس بشىء وآخر ضعيف وآخر جهله الحافظ ابن حجر أى العسقلانى ولهذا جزم ابن حجر بأن اسناده واه وهو الشديد الضعف ولا يعمل به حتى فى فضائل الأعمال . نقله (ط) وسلمه لكن أطبق المتأخرون على قبوله وتوجيه الابتداء بالبسملة به ولم يلتفتوا لكلام ابن حجر مع إطلاعهم عليه اعتمادا على ماقاله أهل الحديث قال السيوطى صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث عمل أهل العلم به وإن لم يكن له اسناد وقال ابن عبدالبر يجوز العمل والاحتجاج بالحديث الذى تلقاه

أبى هريرة رفعه كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفى لفظ فهو أبتر وفى آخر أجذم فنقول تأليف هذا الكتاب أمر مهم وكل أمر مهم تطلب بداءته بالبسملة ينتج تأليف هذا الكتاب

العلماء بالقبول وان لم يكن له اسناد أصلا ومثله للباجى فى المنتقى نقله عنه الرهونى عند قول (خ) كبيع وسلف مع أن جماعة قالوا بحسن اسناده كما تقدم ولهذا اعتنى (ش) بشرح بعض ألفاظه ونحن نكمل ما بقى بحول الله تعالى فنقول كل للاستغراق الافراد والمراد بالأمر ماهو أعم من القول والفعل كما صرح به غير واحد كما فى قوله تعالى ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ لا ما قابل النهى فهو واحد الأمور لا واحد الأوامر وذى بمعنى صاحب وقوله ﴿لا يبدأ فيه﴾ هكذا فى رواية وفى أخرى لا يبتدأ به بالتاء وبه وهو صفة لأمر ثانية فهو جرى على الأحسن من تقديم النعت بالمفرد على النعت بالجملة وقوله به أو فيه أى بسببه ونائب فاعل يبدأ ضمير مستتر يعود على أمر لأن الغالب رجوع الضمير الى المضاف مالم يكن لفظ كل والا فالغالب رجوعه للمضاف اليه وفائدة الاتيان بالظرف مع صحة تركه افادة أن المطلوب التسمية فى ابتداء الأمر ذى البال بسبب هذا الأمر لا مطلق وجود التسمية فى ابتدائه ولو بسبب آخر بحيث يكون هو غير منظور اليه عند التسمية وقوله ﴿ببسم الله الخ﴾ يروى ببائين بادخال باء التعدية على باء البسملة لقصد حكاية لفظها كاملة وبباء واحد فعلى الرواية الأولى المطلوب البدء بلفظ باسم الله ولذا دخلت عليها الباء الأولى لأنه (ح) فى تأويل اسم مفرد وكانت الباء الثانية من مدخول الأولى لا نفس مدخولها فلا يقال كيف دخل الجار على الجار وعلى الرواية الثانية المطلوب الابتداء باسم الله أى اسم كان وينبغى ارجاع الأولى للثانية بجعل القصد فيها التمثيل لا التقييد ويؤيده حديث لا يبتدأ فيه بذكر الله وقوله ﴿فهو الخ﴾ دخلت الفاء فى الخبر لشبه المبتدأ هنا باسم الشرط فى العموم. قوله ﴿وفى لفظ الخ﴾ ظاهره أن كل رواية أولها ماذكر وانما الاختلاف فى الأخير وفيه تسامح لأن أول الحديث المختوم بأقطع كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع بدون ضمير وأول المختوم بأبتر كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الخ أبتر بباء واحدة وأول المختوم بأجذم كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الخ فهو أجذم قاله الصعيدى وغيره. قوله ﴿فنقول الخ﴾ اشارة الى قياس اقترانى من الشكل الأول ودليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى الحديث المذكور فان قيل امتثال الحديث يحصل بالتلفظ بها فلا حاجة الى الكتابة أجيب بأن الحاصل بالتلفظ أصل الامتثال

تطلب بدائته بالبسملة ومعنى ذى بال شأن عظيم وحال يهتم به فالبال الشأن والتنكير للتعظيم أوالبال بمعنى القلب والاضافة لشبه الملك أى كل أمر يشغل قلباً حتى كأنه مالك له وقوله تعالى (وأصلح بالهم) يحتمل المعنيين أى أصلح شأنهم أوقلبهم والأبتر فاقد الذنب من نوع ماله ذنب والأقطع مقطوع اليد والأجذم أشلها شبه الأمر المهم الفاقد للتسمية بذى العيب المنفر بجامع النقص والحقارة

لا كانه لأنه لما كان لكل موجود وجودات أربع عيني وذهني ولفظي وخطي ناسب أن يصدر كل واحد منها باسمه تعالى فكأنه أشير بذكر اسمه الى أن أول الأعيان ذاته تعالى وأول المعارف معرفته تعالى وأول الأذكار ذكر اسمه وأول النقوش نقش اسمه. قوله ﴿ومعنى الخ﴾ مبتدأ وشأن خبره وهو على حذف مضاف أى صاحب شأن وقوله فالبال الشأن هـذا الاحتمال هو الظاهر و لذا صدر به و يؤيده قول النهاية فى تفسير ذى البال أى شرف يحتفل و يهتم به. قوله ﴿بمعنى القلب﴾ يحتمل أن المراد قلب متعاطى ذلك الأمر كما قرر (ش) فنى إضافته إلى الأمر مجاز عقلى وهو اسناد الشيء إلى غير من هوله و يحتمل أن المراد قلب ذلك الأمر تشبيهاً لحالته المهتم بها بالقلب فى الشرف فتكون استعارة تصريحية أو تشبيهاً فى النفس للأمر المهم بانسان فى الشرف مع الرمز إلى المشبه به بشيء من لوازمه وهو القلب تخييلا ففيه استعارة مكنية قال الهلالى و لايخفى أن الأول بعيد والثانى ركيك فالأولى تفسير البال بالشأن. قوله ﴿فاقد الذنب الخ﴾ أى بقطع أوخلقة وفيه رمز إلى أن نقصان الأول يؤدى إلى نقصان الأخير. قوله ﴿مقطوع اليد﴾ أى سواء كان بجذام أو غيره. قوله ﴿والأجذم أشلها﴾ الموافق لكتب اللغة وللروايتين الباقيتين تفسيره بمقطوع اليد أو الذاهب الأنامل كما فى ق ونصه الأجذم المقطوع اليد أو الذاهب الأنامل ثم قال والجذام كغراب علة تحدث من انتشار السوداء فى البدن كله فيفسد مزاج الأعضاء وهيأتها وربما انتهى إلى تآكل الأعضاء وسقوطها عن تقرح جذم كعنى فهو مجذوم ومجذم وأجذم ووهم الجوهرى فى منعه انتهى يعنى أجذم لمن أصابه الجذام وأما فى قطع اليد فيقال ذلك فيه كما فى المصباح وماقاله الجوهرى حكاه فى المصباح بقوله قالوا و لايقال فيه من هذا المعنى أجذم اه ولم يتعقبه وفسر الهلالى الأجذم بمقطوع الأنف والكل صحيح لأن الجذم فى اللغة هو القطع فلو فعل (ش) نحوه لأصاب وسلم من التكرار فى تفسير الحديث الذى فر منه والشلل هو بطلان حركة اليد بسبب علة قال فى المصباح شلت اليد شللا و يدغم المصدر

إلحاقاً للمعنى بالحسى لمزيد الايضاح وهو تشبيه بليغ بحذف الأداة وليس باستعارة للجمع بين طرفى التشبيه وقيل استعارة على أن الأصل فهو ناقص كالأقطع مثلا فالمشبه هو الناقص فطوى وعبر عنه بلفظ المشبه به أعنى الأقطع مثلا فكان استعارة حقيقية على الخلاف فى التشبيه البليغ والأمر بابتداء الأمور المهمة بالبسملة مأخوذ من الحديث بطريق الكناية وهى أبلغ من التصريح لأنه اذا كان غير المبدوء بها ناقصاً شرعاً كان المبدوء بها هو الكامل شرعاً فيكون هو المطلوب شرعاً فيلزم طلب الابتداء بها وهو المراد وخرج بالتقييد بقوله

أيضاً إذا فسدت عروقها فبطلت حركتها و رجل أشل وامرأة شلاء و فى نظم الفصيح لابن مرحل

شلت اليـــد ومعنى الشلل   تقابض الكف ببعض العلل

قوله ﴿بليغ﴾ أى على مذهب الجمهور فى نحو قولنا زيد أسد وهو مأخوذ من المبالغة أى بولغ فى ذلك التشبيه حتى حذفت الأداة منه ووجه الشبه ويقال له أيضاً المؤكد قال فى التلخيص فى الخاتمة. وأعلى مراتب التشبيه فى قوة المبالغة باعتبار ذكر أركانه حذف وجهه وأداته فقط أى بدون حذف المبشه ويطلق البليغ أيضاً على ما كان وجه الشبه فيه بعيدا غريباً كما فى التلخيص أيضاً سمى بليغاً لتخاطب البلغاء به أو لوصوله لدرجة القبول وليس المراد المطابق لمقتضى الحال لأن البلاغة بهذا المعنى لا يوصف بها إلا الكلام والمتكلم والتشبيه ليس واحدا منهما. قوله ﴿للجمع الخ﴾ أى لأن الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية ويجعل الكلام خلوا عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام ومن ثم ترى الشعراء المفلقين يتناسون التشبيه ويضربون عنه صفحاً. قوله ﴿وقيل استعارة﴾ جوز ذلك السعد فى كل موضع جمع فيه بين طرفى التشبيه واختار بهاء الدين فى عروس الأفراح التفصيل فقال الذى يتضح لى أنه الصواب أن ذلك على قسمين فتارة يقصد التشبيه فتكون أداته مقدرة وتارة يقصد به الاستعارة فلا تقدر ويكون الأسد مستعملا فى حقيقته ويكون زيد والاخبار عنه بما لا يصلح أن يكون له حقيقة قرينة صارفة إلى الاستعارة دالة عليها فان قامت قرينة على حذف الأداة صرنا إليه والا فنحن بين إضمار واستعارة والاستعارة أولى اه. قوله ﴿على الخلاف فى التشبيه الخ﴾ أى فى الأمثلة التى تحتمل الأمرين. قوله ﴿وهى أبلغ﴾ أى لأنها

له بال أمران أحدهما مانهي عنه ولو كراهة فتكره فى المكروه والمحرم أو تحرم فيهما أو تكره فى المكروه وتحرم فى المحرم أقوال ذكرها فى (ضيح) بل قال التفتازانى فى شرح النسفية من سمى عند الزنا أو شرب الخمر يكفر والشعر ان كان محرما فكغيره من المحرمات فى كراهة البسملة فيه أو منعها وان احتوى على علم أو وعظ ندب فيه كسائر كتب العلم و إلا فأجازها فيه ابن جبير ومنعها الشعبي وقال الزهرى السنة أن لا يكتب فى الشعر بسم الله الرحمن الرحيم وانما لم تشرع فى المحرمات والمكروهات تنزيهاً لاسم الله تعالى والثانى كل محقر كحركة يد أو رجل تيسيراً على العباد إذ لو طلبت مع كل حركة وسكون لزم غاية الحرج وفى ﴿ضيح﴾ لا تشرع فى الأذان والحج والذكر والدعاء فالحديث من العام المخصوص وبه يسقط مايقال من المهم شرعاً البسملة

كدعوى الشىء ببينة كما قرره (ش) . قوله ﴿أو تكره فى المكروه الخ﴾ هذا القول هو الصواب لأن الوسيلة تعطى حكم مقصدها . وقوله ﴿بل قال السعد الخ﴾ يتعين حمل كلامه على من فعله استخفافا باسم الله تعالى وقد نص هو بنفسه على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب . قوله ﴿والشعر الخ﴾ هذا التفصيل هو الصواب وأصله للحطاب فى شرح المختصر ونصه واختلف القدماء فيما اذا كان الكتاب كله شعرا هل يبتدأ بالتسمية فجاء عن الشعبي منع ذلك وعن الزهرى مضت السنة الخ وعن سعيد بن جبير جواز ذلك وتبعه الجمهور وتبعه الخطيب اه من فتح البارى قلت وهذا فى غير الشعر المحتوى على علم أو وعظ فهذا لا يشك فى دخوله فى كتب العلم وفى غير الشعر المحرم فلا تشرع فيه اه كلام الحطاب الخ ويدخل فى المشتمل على علم أو وعظ ماشتمل على مدح النبي صلى الله عليه وسلم . قوله ﴿والذكر والدعاء﴾ اعترض عليه فيهما لأن القرآن من أعظم الذكر وقد شرعت فيه وكذا الدعاء فقد ورد لا يرد دعاء أوله بسم الله الرحمن الرحيم ذكره صاحب كتاب الفوائد والطرنباطى فى شرح خطبة الألفية وأجيب عن الأول بأن المراد بالذكر غير القرآن وإليه ينصرف الذكر عند الاطلاق ويؤيده مايأتى عن الزرقانى حيث جعل التلاوة مما تشرع فيه البسملة والذكر مما لا تشرع فيه وأما القرآن فالبسملة منه فى الجملة على مامر بيانه والذى جرى عليه عمل القراء فى زماننا أنهم ان ابتدؤا القراءة من أول السورة غير براءة ذكروا البسملة وإلا اقتصروا على الاستعاذة وان كان الشاطبي ذكر التخيير فى غير السور فقال

فتشرع لها البسملة وتشرع للثانية ثالثة وهلم جرا فيتسلسل والحاصل أن الأفعال باعتبار التسمية ثلاثة أنواع مالا تشرع فيه لشرفه بنفسه ومالا تشرع فيه لحقارته شرعا أوطبعاً وماتشرع

ولابد منها فى ابتدائك سورة   سواها وفى الأجزاء خير من تلا

وعن الثانى بأن الاستشهاد بالحديث على طلبها فى الدعاء يتوقف على ثبوته فى كتب الحديث ومعرفة حاله هل يحتج به أم لا وعلى تقدير ثبوته فالدعاء لايخلو من الابتداء باسم الله تعالى نحو يارب ارحمنا أو اللهم اغفر لنا وذلك كاف وكذلك يقال فى الذكر لأن المطلوب هو الافتتاح فى الأمور المهمة بذكر الله تعالى لابخصوص البسملة أو الحمدلة كما يدل عليه حديث لايبتدأ فيه بذكر الله كما يأتى (لش) فى أجوبة تعارض حديث البسملة والحمدلة ولذا جرى عمل الناس على ترك البسملة فى الذكر والدعاء فان ذكرت فزيادة خير والظاهر أن هذا كله إنما هو تقريب لأجل الضبط والا فالمدار على ماورد عن الشارع والله أعلم . قوله ﴿من العام المخصوص﴾ الفرق بينه وبين العام الذى أريد به الخصوص ماأشار إليه ابن السبكى بقوله والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لاحكما والمراد به الخصوص ليس مراداً أى لاتناولا ولاحكما بل كلى استعمل فى جزئى ومن ثم كان مجازاً قطعاً اه . قوله ﴿ثلاثة أنواع﴾ أى وان كان كل من الثانى والثالث ينقسم إلى نوعين كما يؤخذ من كلامه فالأقسام خمسة بحسب البسط وذكر البقورى فى اختصار الفروق تقسيما آخر فقال القاعدة الثانية نفرق فيها بين مايبسمل فيه ممالا فنقول أفعال العباد اماقربات أو محرمات أو مكروهات أو مباحات فالمباحات جاءت البسملة فى بعضها كالأكل والشرب والجماع والحث على ذلك فى بعضها آكد من بعض ولم يأت فى كل شىء من المباح ومالم يأت فيه فحسن للانسان أن يستعمله ليجد بركته وأما المحرمات والمكروهات فتكره وأما القربات فقد جاء فى بعضها وأكد فيه كالذبح وجاء عند قراءة القرآن واختلف فيه فى بعضها كالغسل والوضوء والتيمم وليس مشروعا عند الأذكار ولكنه أن استعمل فحسن اه فجرى على أحد الأقوال فى المحرمات والمكروهات وعلى أنها لاتشرع فى الأذكار كما قاله فى (ضيح) . قوله ﴿مالا تشرع فيه﴾ لشرفه من هذا القسم الصلاة الفريضة عند الامام مالك فقط كما قاله المحقق الهلالى وأما عند الشافعى فتطلب فيها ولايمنع من طلبها تقدم تكبيرة الاحرام عليها تبعاً للشارع فالابتداء بالتكبيرة عنده حقيقى وبالبسملة اضافى وكذا يقال فى النافلة عند الامامين معاً هذامعنى كلام

فيه للاهتمام به شرعا أو طبعاً و فى الحديث المذكور حصن للعبد على التعاق فى كل مايحاوله من المهمات بربه الذى بيده تيسير كل عسير والنعم كلها عاجلها وآجلها جليلها ودقيقها وحث على

الهلالى خلافا لمن لم يتأمله فاعترض عليه بأن الفريضة خارجة من الحديث عند مالك وغيره لأن المطلوب ابتداؤها بالتكبير . قوله ﴿وما تشرع فيه الخ﴾ أشار الشيخ خليل الى جملة من ذلك فقال فى مستحبات الوضوء وتسمية وتشرع فى غسل وتيمم وأكل وشرب وذكاة وركوب دابة وسفينة ودخول وضده لمنزل ومسجد ولبس وغلق باب واطفاء مصباح و وطء وصعود خطيب منبرا وتغميض ميت ولحده اه زاد الزرقانى وتلاوة ونوم وابتداء طواف وصلاة نافلة ودخول خلاء وخروج منه ولاتشرع فى حج ولاعمرة وأذان وذكر وصلاة ودعاء قاله (تت) ونظم أبو العباس المقرى جملة من ذلك فقال

وتسمية الرحمن جل جلاله   لنا شرعت فاحرص عليها وواصل
لدى الأكل والشرب الذين تجملا   وغسل بها حال الطهور لغاسل
وعند ركوب جاز فى الشرع فعله   على البر أو فى البحر ثم لداخل
إلى مسجد أو بيته وللبسه   ونزع واغلاق لباب المنازل
وإطفاء مصباح ووطء حليلة   له وصعود منبر خير حامل
وتغميض ميت ثم فى اللحد جعله   خروج من المرحاض ثم لداخل
وعند ابتداء للطواف بكعبة   لها شرف الرحمن تشريف عادل
وعند وضوء ثم عند تيمم   ونحر فواظب كالحبيب المواصل
وبعد صلاة الله ثم سلامه   على المصطفى المختار خير الأفاضل

وقسموا أيضاً الأفعال التى تبتدأ بالبسملة إلى قسمين ماتكمل فيه البسملة ومالا تكمل ونظم ذلك بعضهم بقوله

فبسمل بالرحمن فى الأكل والشرب   ذكاة وضوء والجماع أخا الفضل
ركوب سفينة مطايا ونحوها   وفى غير ذا المعدود زدها بلا فضل

قوله ﴿وفى الحديث المذكور الخ﴾ ومن أسرار ذلك أيضا أن العبد اذا أراد التلبس بعمل صالح تعرض له الشيطان ليصده عنه فان لم يقدر على ذلك تحيل عليه فى افساد نيته وقطع اخلاصه

التبرى من الحول والقوة وعلى قدر تحقق العبد بهذا المعنى تنفعل له الأشياء وتسخر له المكونات والعكس بالعكس فى الحكم ماتوقف مطلب أنت طالبه بربك و لاتيسر مطلب أنت طالبه بنفسك وقد قالوا بسم الله من العارف بمنزلة كن من الرب تعالى ولذا قد يغنيهم الذكر الدال على التبرى عن قوت الاشباح قال أبو يزيد لقيت فتى فى الطواف فقلت من أنت قال من خراسان قلت ماطعامك قال بسم الله قلت فما شرابك قال بسم الله قلت فما لباسك قال بسم الله ثم خرميتا فاذا فى جيبه رقعة فيها بسم الله الرحمن الرحيم فوقفت متعجباً فنوديت ياأبا يزيد هذا الفتى بسم الله ربيناه و بالألهية خلقناه و بالرحمانية رزقناه و بالرحيمية عرفناه فانه ولى اخترناه وأنشدوا

أنت وردى إذا ظمئت الماء وقوتى إذا أردت الطعاما
وإذا كنت أنت قوتاً لعبد كان عبدا له الكمال تماما
فبدت للعباد منه علوم كان فيها مقدماً واماما
وإذا كان مضنا منك هذا كان مايبتغى سواك حراما

والكلام على البسملة طويل الذيل وقد أفردت بالتأليف ولأكثر الفنون العلمية تعلق بها فلنقتصر

فشرع الابتداء باسم الله تعالى فى الأفعال المهمة وقد ورد اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم هرب الشيطان وتصاغر حتى يصير أقل من ذباب . قوله ﴿وعلى قدر تحقق الخ﴾ قال فى الحكم العطائية تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه وفى الحديث ﴿ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الحديث﴾ قوله ﴿وقد قالوا﴾ أى الصوفية وقوله ﴿بمنزلة الخ﴾ أى فاذا قال على شئ بسم الله مع نية صادقة وهمة خارقة تكون له ببركة اسمه تعالى وسريان المدد الربانى . قوله ﴿قال أبو يزيد الخ﴾ هذه كنيته واسمه طيفور بن عيسى ومن كرامته أن من عرف اسمه دخل الجنه كما أخبر بذلك عن نفسه انظر التعريف به فى طبقات الشعرانى . قوله ﴿طويل الذيل﴾ قال فى المصباح ذال الثوب يذيل ذيلا من باب باع طال حتى مس الأرض ثم أطلق الذيل على طرفه الذى يلى الأرض وان لم يمسها تسمية بالمصدر فشبه (ش) الكلام على البسملة بمن له ذيل طويل استعارة مكنية لايخفى تقريرها قوله ﴿ولأكثر الفنون الخ﴾ زاد (جس) على الرسالة فأهل الرسم تكلموا على حذف ألف اسم وألف اسم الجلالة وألف الرحمان وأهل البيان تكلموا على انشائيتها وخبريتها وتقديم متعلق الباء

على ماتمس الحاجة اليه فنقول الباء للاستعانة وهى الداخلة على آلة الفعل حقيقة نحو كتبت بالقلم

وتأخيره وتقديم العلم على الوصفين بعد والوصف الأول على الثانى وأهل الأصول تكلموا على كونها آية من الفاتحة أم لا وأهل التصريف تكلموا على لفظ اسم هل هو من الأسماء التى حذفت أوائلها أو أعجازها وأهل النحو على اعرابها ومايجوز فيها من أوجه الاعراب وهل اسم الجلالة منقول أو مرتجل وهل الرحمان صفة أو علم وأهل الفقه تكلموا على حكم الابتداء بها وأهل أصول الدين على مافيها من الأوصاف هل هى راجعة الى صفة قديمة وهى ارادة الانعام أو حادثة وهى الانعام ولطول الكلام عليها أفردت بالتأليف فأغنانا ذلك عن تتبع مسائلها ه وهو تنبيه بقليل على كثير لأنه لم يذكر جميع الفنون التى لها تعلق بها واقتصر فى الفنون التى ذكرها على بعض المسائل كما يؤخذ من قوله فأغنانا ذلك الخ وقد تكلم عليها العلامة أبو سعيد الخادمى فى رسالته التى اختصرها الشيخ عليش من ثمانية عشر علما وهى اللغة والوضع والاشتقاق والصرف والنحو والمعانى والبيان والبديع وأصول الدين وأصول الفقه والمنطق وآداب البحث والفقه والتفسير والاسناد وعلم القراءة وعلم الحديث والتصوف ويفهم من قول (ش) أكثر الفنون أن بعض الفنون لاتعلق لها بالبسملة لكونها ليست من موضوعه كالحساب والعروض والفرائض قال الشيخ الأمير فى حاشيته على الشنشورى تكلف بعضهم الكلام على البسملة من هذا الفن يعنى الفرائض ومادرى انها ليست من موضوعه أى التركات ولعمرى ماأبرد ماجاء به فى نحو قوله الباء بائنين وهى عدد من يرث الربع وهكذا فهو كمن يبحث عنها فى العروض ويقول بسم وتد مفروق ونحو ذلك ولقد تذكرت بذلك قول الأدباء ان البياض اذا اشتد كان برصا ه نقله الدمنهورى فى حاشيته على الكافى واذا تكلم الانسان عليها بفن يناسبها فينبغى أن يقتصر على ماتمس الحاجة اليه لأن تتبع مايتعلق بها من ذلك الفن يؤدى إلى الطول وقد تكلم العارف بالله سيدى محمد البكرى على نقطة الباء فى ألفى مجلس ومائتى مجلس وهو قليل بالنسبة لما اشتملت عليه وقد قالوا إن معانى الكتب السماوية فى القرآن ومعانى القرآن فى الفاتحة ومعانى الفاتحة فى البسملة ومعانى البسملة فى الباء ومعانى الباء فى نقطتها وقد تكلمنا أولا على البسملة بطرف مما يناسب هذا الفن وقولهم معانى الكتب أى يعنى بدون بسملة وكذا يقال فيمابعد . قوله ﴿الباء للاستعانة الخ﴾

أو مجازا نحو فعلت هذا بعون الله ومنه مانحن فيه لأن المؤمن لما اعتقد أن الفعل لا يتم فى المعنى الا بذكر اسم الله عليه صار اسم الله كالآلة التى يستعان بها على الفعل فيتوقف عليها أو للمصاحبة

ترد الباء لأربعة عشر معنى ذكرها فى (ق) وابن هشام فى المغنى وجمعها بعضهم بقوله

تعد لصوقا واستعن بتسبب ... وبدل صحاباً قابلوك بالاستعلا

وزد بعضهم ان جاوز الظرف غاية ... يميناً تحز للبا معانيها كلا

وفى البيتين إشارة لطيفة وهى أن الانسان لاينبغى له أن يترك الأسباب ويبقى لاصقاً بالأرض قال تعالى لمريم (وهزى إليك الآية) وأنه إذا كان له أصحاب ثم تكبروا واستعلوا عليه اغتراراً بمالهم أوجاههم فانه يبدلهم بغيرهم فان جاوز بعضهم الحد فى الاستعلاء لحمقه وطيشه فزده يميناً بالله لاتصاحبه أبدا ولم يذكر سيبويه فى كتابه من معانى الباء الا الالصاق فباقى المعانى عنده مجاز ولا ينافيه ذكر صاحب (ق) جميع المعانى لأن اصطلاحه أن يذكر معانى اللفظ سواء كانت حقيقة أو مجازا والفرق بينهما يطلب من خارج وقد اعتنى الزمخشرى فى الأساس بالفرق بينهما فمن أراد أن يعرف معنى لفظ هل هو حقيقة أو مجاز فلينظره ثم انه ليس المراد بالاستعانة هنا طلب العون بل المراد كون مدخولها واسطة فى حصول الفعل على الوجه المعتد به كما قرر (ش) قوله ﴿أو للمصاحبة الخ﴾ باء المصاحبة هى التى يصح فى موضعها مع و يغنى عنها وعن مصحوبها الحال كقوله تعالى ﴿اهبط بسلام منا﴾ أى مع سلام أو مسلما من المكاره من جهتنا أو مسلما عليك والمراد بالمصاحبة هنا بقرينة المقام المصاحبة على وجه التبرك والمصطحبان الشخص والاسم الشريف كما قاله أبو حفص الفاسى لا الاسم والتأليف لأنه يتأخر كثيرا. قوله ﴿لا ينبغى فيه الخ﴾ أجيب بأن الآلة لها جهتان جهة توقف الفعل عليها وجهة تبعية فروعى فى الاستعانة الجهة الأولى ودفع بأن مافيه سوء أدب لايرتكب وان أريد به معنى صحيحاً و بأن مراعاة احدى الجهتين دون الأخرى مما يدق عن افهام العوام و رد بأن المقام ليس فيه اطلاق اسم الاله على اسمه تعالى فان غاية مافيه أن الناطق بالبسملة يعتقد بالاستعانة أن اسم الله تعالى هو الواسطة فى حصول مطلوبه وهذا لايدق عن افهام العوام وان كان مآل المعنيين واحدا وهو التبرك وقد أطال أرباب حواشى الكشاف والبيضاوى فى توجيه كل واحد من الاستعانة والمصاحبة

وهى أولى لأن الآلة لاتقصد لذاتها بل لغيرها واسم الله تعالى لاينبغى فيه ذلك والمجرور فى موضع نصب معمول لمحذوف فعل لأن الأصل فى العمل له خاص أى من لفظ ما أريد الشروع

ولاحاجة إلى ذلك مع ماعلمت من اتحاد المآل قاله العلامة الهلالى . قوله ﴿والمجرور الخ﴾ إنما خص المجرور لأنه هو الذى عمل فيه العامل بواسطة حرف الجر فالحرف لادخل له فى النصب نعم إذا كان الجار والمجرور نائباً عن الخبر أو الوصف أو الحال فالمجموع فى محل المنوب عنه فاذا قلت زيد فى الدار فمجموع الجار فى محل رفع لنيابته عن الخبر والدار وحدها فى محل نصب بالعامل ولاغرابة فى ذلك لأن الشيء مع غيره غيره وحده. قوله ﴿لمحذوف﴾ إنما التزم حذفه لكثرة الاستعمال فهو كلام جرى مجرى المثل كقولهم الكلاب على البقر ولفهم المعنى بدونه ولتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن ولأن المقصود هو المتعلق بالكسر كما يأتى عن الشيخ عبد القاهر الجرجانى . قوله ﴿فعل﴾ هذا مذهب الكوفيين قال فى المغنى وهو المشهور فى التفاسير والأعاريب. ورجح بقلة الحذف فانه كلمتان ككلمة واحدة الفعل والفاعل المستتر بخلاف تقديره اسما فثلاث المبتدا والمضاف اليه وهو الباء والخبر وبأن الأصل فى العمل للافعال كما عند (ش) وبكثرة التصريح به فعلا كما فى (اقرأ باسم ربك) (باسمك ربى وضعت جنبى) كما ورد فى الحديث وبأن الجملة عليه مضارعية مفيدة بطريق غلبة الاستعمال للتجديد الاستمرارى الأنسب بالمقام من الدوام المستفاد من الاسمية بالطريق المذكور وقدره البصريون اسما لأن المقام مقام ابتداء يناسب المبتدا الاصطلاحى ولأن الجملة الاسمية تدل على الثبوت والدوام . قوله ﴿خاص﴾ أى لأنه ان أمكن كان أولى من العام لأن فيه رعاية وصف الخصوصية ولأن مابعد التسمية ينبىء عنه فهو قرينة على المحذوف وهذا هو الصواب فى التعليل دون قوله ليفيد تلبس الخ يعنى أنه لوقدر عاما نحو ابتدىء كانت التسمية قاصرة على ابتداء التأليف مثلا ولاتنسحب على جميعه قال الهلالى فى شرح القادرية وفيه نظر لأن حصول البركة فى الفعل المبدوء باسم الله تعالى جعلى من الشارع لابوضع اللغة والشارع انما علق عدم البركة على عدم الابتداء بها لاعلى عدم مصاحبة الفعل كله فأفاد أن البركة تحصل بالابتداء به سواء قدر العامل من مادة الابتداء أو غيره أوذكر اسم الله تعالى على وجه لايحتاج لتقدير متعلق كأحمد الله وأستعين به ه ونحوه لابن عرفة فى تفسيره قال ان تقدير ابتدىء

فيه ليفيد تلبس التسمية بالفعل جميعه مؤخر ليفيد الاهتمام باسم الله تعالى والاختصاص الذى هو قصر قلب ردا على المشركين حين كانوا يبتدئون باسماء آلهتهم كاللات والعزى ويدل على الأمور الثلاثة مافى الحديث (باسمك ربى وضعت جنبى وباسمك أرفعه وفى آخر باسمك احيا باسمك أموت) فيقدر هنا أنظم أو أؤلف ويقدر القارىء أقرأ فساغ الحذف فى كل مقام

يساوى أؤلف مثلا بسبب أن الله تعالى جعل هذا اللفظ الذى هو البسملة أو الحمدلة لمن بدأ به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك اذفيه الحض على الابتداء وماذاك الالأن وضعه فى البدء يحصل هذا المعنى المقصود ه نقله العلامة العطار فى حواشيه على المحلى وقد كنت استشكل ماذكره (ش) تبعا لغيره حتى وقفت على كلام الهلالى فقطعت بعدم صحته قوله ﴿ليفيد الاهتمام﴾ قال فى التخليص والتخصيص لازم للتقديم غالبا أى تقديم المعمول ثم قال ويفيد أى التقديم وراء التخصيص اهتماما بالمقدم ولذا يقدر المحذوف فى بسم الله مؤخرا ه أى بأن يقال التقدير بسم الله افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لأن المشركين كانوا يبدءون بأسماء آلهتهم كاللات والعزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابتداء والاهتمام للرد عليهم والفرق بين الاهتمام والاختصاص أن الثانى يقتضى الرد على مدعى الشركة دون الأول وأما تقديم الفعل فى قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فلتقديم أهمية المقام على أهمية الذات اذا لأهم فيه الأمر بالقراءة كما يأتى (لش) فى الكلام على الحمد لله ولو قدمه هنا وأحال عليه فيما يأتى كان أحسن ولذا ذكره صاحب التخليص عقب مامر عنه فقال وأورد اقرأ باسم ربك وأجيب بأن الأهم فيه القراءة وبأنه متعلق باقرأ الثانى ومعنى الأول أوجد القراءة ه أى منزل منزلة اللازم ويأتى الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى واختار بعضهم تقدير المتعلق فى البسملة مقدما منهم الألوسى فى تفسيره روح المعانى الاأنه علله بتعليل ليس بظاهر . قوله ﴿قصر قلب الخ﴾ قال (د) على السعد القصر هنا ينظر فيه لأحوال المخاطب فهو قصر قلب ان كانوا يعتقدون أن البركة تحصل بالابتداء بغير اسم الله تعالى وقصر افراد ان اعتقدوا أنها تحصل بالابتداء باسم الله تعالى وباسم غيره وقصر تعيين ان شكوا فى حصول البركة بأى اسم لكن هذا الثالث بعيد ه ثم القصر هنا غير حقيقى لتعذر الحقيقى فى قصر الصفة على الموصوف كما هنا فان المعني قصر الابتداء علي كونه باسم الله تعالي لايتعداه الي كونه

لدلالة مايتلو التسمية على المراد وترجح فى القرآن ليتأتى الاقتداء به للأمة اذ لو صرح بفعل القراءة لم يتأت لمن شرع فى الأكل مثلا أن يأتى بعين اللفظ المبدوء به القرآن المصرح فيه بفعل القراءة واضافة اسم الى الله من اضافة الاسم الى المسمى ولما كان المضاف جنساً أضيف الى المعرفة أفاد العموم فتكون الاستعانة أو المصاحبة منسحبة على جميع أسماء الله الحسنى ماعلم منها وما لم يعلم ويجوز أن يراد بالاسم المسمى واضافته الى الجلالة بيانية من اضافة الأعم الى الأخص كشجر أراك فيكون من قبيل الاجمال ثم التفصيل الذى هو أوقع فى النفس أى مسمى هو

باسم غيره وان ثبتت له أوصاف أخر . قوله ﴿اذ لو صرح الخ﴾ أى بأن قيل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ قال الشهاب فان قلت مقدرات القرآن هل هى منه يطلق عليها كلام الله تعالى أولا قلت معانيها مما يدل عليها لفظ الكتاب التزاما للزومها فى معارف اللسان فهى من المعانى القرآنية والفاظها ليست منه لأنها معدومة ومنها مالا يجوز التلفظ به كالضمائر المستترة وجوبا . قوله ﴿من إضافة الاسم الخ﴾ هذا ان أريد باسم اللفظ و باسم الجلالة الذات والاضافة ح لامية استغراقية ان أريد كل لفظ من أسمائه تعالى أو لامية جنسية ان أريد جنس أسمائه تعالى أى الجنس فى ضمن بعض الافراد أو لامية عهدية ان أريد اسم مخصوص قال الشنوانى والاستغراقية أولى وان قلنا بأولوية الجنس فى الحمد لأن المقصود هنا التبرك بذكر أفراد الاسم كلها وذكرها مع ارادة الاستغراق أقرب منه مع إرادة الجنس لأن الاستغراق بمنزلة قضايا متعددة بعدد الأفراد بخلاف الجنس والمقصود هناك اثبات اختصاص الأفراد واثبات الجنس اثبات لها بطريق البرهان اذ لو كان فرد منها لغيره تعالى لما اختص به الجنس لتحققه فى ذلك الفرد . قوله ﴿افاد العموم الخ﴾ أى حيث لامخصص عندنا كما هنا فان وجد مخصص عمل عليه كما فى حديث كل أمر ذى بال فمعنى باسم الله ح بكل اسم دال على الله أى على الذات العلية . قوله ﴿ويجوز أن يراد بالاسم الخ﴾ هذا خلاف الشائع قال فى الفوائد المسجلة وعليه فاضافته للجلالة إما بيانية عند من لايشترط العموم بين المتضايفين أو من إضافة عام الى خاص لأن مدلول الأول مطلق الذات ومدلول الثانى الذات المخصوصة ولا يصح أن يقصد بالله اللفظ ويكون من إضافة المسمى إلى الاسم لنعته بالرحمن الرحيم إلا أن يقال هما على هذا الوجه نعتان للفظ اسم كما يقال مررت بسعيد كرز الفاضل ولم أره مسطورا اه قوله

الله أو يراد به لفظ الأسماء الثلاثة بعده وأفرد على معنى الجنس أو على جعل الثلاثة اسما واحدا لتلازم معناها وقد ورد مايشهد لجعلها اسما واحدا ففي المستدرك أن عثمان سأل المصطفى صلى الله عليه وسلم عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال هو اسم من أسماء الله تعالى ومابينه وبين اسم الله الأكبر الا كما بين سواد العين وبياضها من القرب ويجوز عند من جوز زيادة الأسماء أن يكون الاسم مقحماً كقوله

الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

وفائدة دفع ايهام القسم وان كان لفظ بسم الله تنعقد به اليمين أيضا كما فى ذخيرة القرافى لكن ليس القسم متبادرا منه ولذا افتقر كونه قسما الى النية بخلاف بالله والله علم على الذات الواجب الوجود

﴿الأسماء الثلاثة﴾ أى بالخصوص فيكون الاستعانة والتبرك بها لكن من حيث دلالتها على الذات كما صرح به (بنى) فى الفوائد المسجلة ونصه لايقال المتبرك والاستعانة من المعانى المقصودة بها الذات لا الألفاظ لانا نقول يقصد بها الألفاظ أيضا باعتبار دلالتها على الذات اه الخ فلا بد أيضا من اعتبار الدلالة على الذات والاضافة ح بيانيه . قوله ﴿ويجوز عند من جوز الخ﴾ هم الكوفيون والاضافة ح صورية وقوله ﴿كقوله﴾ أى لبيد بن ربيعة العامرى يخاطب ابنتيه فى مرض موته وقد بلغ من السن مائة وثلاثين سنة بقوله

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فقوما وقولا بالذى تعلمانه ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو الفتى الذى لاصديقه أضاع ولا خان الخليل ولا غدر
إلى الحول الخ

وأجاب المانعون بان السلام اسم من أسمائه تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله أو المراد ثم اسم الله عليكما من السوء كما يقول القائل لشئ يعجبه اسم الله عليك يحصنه بذلك من نحو العين وهذا أقرب مما قبله . قوله ﴿والله علم﴾ أى شخصى جزئى لكن لايقال إلا فى مقام التعليم لأنه يتوهم من شخصى التشخص الجسمانى ومن جزئى أن له جنسا اندرج فيه وكلاهما محال عليه تعالى ويؤخذ من هذا جواز اطلاق الشخص على الله تعالى لأن الممنوع لايجوز اطلاقه ولو فى مقام التعليم وقد ورد (لاشخص أغير من الله) . قوله ﴿على الذات الخ﴾ تستعمل الذات استعمال النفس واستعمال الشئ فلذا جاز التذكير

الموصوف بالصفات المنزه عن الآفات الذى لاشريك له فى المخلوقات ففى الأول رد على الدهرية لنفيهم الصانع وفى الثانى رد على المعتزلة فى تعطيلهم الذات عن صفات المعانى وفى الثالث رد على المجسمة والحشوية لاثباتهم الجسمية والجهة وفى الرابع رد على القدرية فى زعمهم أن العباد يخلقون أفعالهم

والتأنيث وآثروا التذكير فى أوصافها لاشرفيته قاله الصبان والشيخ عبد الحق فى شرح مقدمة الشيخ زكريا فى البسمله والحمدلة (ود) فى مبحث الغنى المطلق ومن التأنيث قولهم الذات العلية وبه تعلم مافى قول (ط) فى مبحث الغنى المطلق أنه لايجوز تأنيث الواجب ولا غيره من الأوصاف الجارية على لفظ الذات لأن المراد بها الموجود فى الخارج لا الجثة ونقله هنا شيخنا المحشى وأقره لكن رده فى مبحث الغنى المطلق الاأن كلامه هنا يوهم أن أبا على اليوسى تكلم على التذكير والتأنيث وليس كذلك لأنه لما سئل عن الذات العلية هل يقال فيها حسية أومعنوية وأبطل كونها معنوية قال وأما من قال انها حسية فان أراد أنها متحيزة وفى جهة فهذا محال وان أراد أنها موجودة فى الخارج وليست من المعقولات التى لاتوجد الافى الأذهان فهذا صحيح ه ذكره (ط) قبل مامر عنه فقول شيخنا كما قال اليوسى يرجع لقوله الموجود فى الخارج فقط لالجميع الكلام ثم ان الأوصاف المذكورة لايضاح المسمى لأنها من جملة الموضوع له والاكان المسمى بمجموع الذات والصفات مع أنه الذات فقط. قوله ﴿ففى الأول﴾ أى وهو وجوب الوجود ولاشك أن هذه عقيدة مناسبة للفن المشروع فيه تؤخذ من اسم الجلالة كما مر والدهرية بفتح الدال منسوبون الى الدهر لأنهم يقولون مايهلكهم الاالدهر واحدهم دهرى بفتح الدال أيضا على القياس واما بالضم فهو الشيخ الكبير على غير قياس فرقا بينهما قوله ﴿وفى الثانى﴾ أى الموصوف بالصفات وهذه عقيدة ثانية وكذا يقال فيما بقى. قوله ﴿لتعطيلهم﴾ أى نفيهم صفات المعانى كما يأتى. قوله ﴿فى اثباتهم الجسم والجهة﴾ فيه لف ونشر مرتب الأول يرجع للمجسمة سموا بذلك لقولهم بالجسمية فى حقه تعالى والثانى يرجع للحشوية قالوا ان الله تعالى فى جهة العلو ويجوز فى الشين السكون نسبة للحشو لأنهم يقولون فى القرآن حشو لامعنى له والفتح نسبة للحشا وهو الجانب لقول الحسن البصرى حين تكلموا معه وهم امام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها ويسمون أيضا بالجهوية لاثباتهم الجهة فى حقه تعالى. قوله ﴿وفى الرابع رد على

والأصح أنه عربى وتكلم غير العرب به من توافق اللغات واتفقوا على أنه أعرف المعارف وحكى ابن جنى أن سيبويه رئى بعد موته فسئل عن حاله فذكر كرامة عظيمة فسئل بم فقال بقولى أن اسم الجلالة أعرف المعارف وأكثر النحاة على أنه منقول مشتق ثم قيل من لاه يليه اذا ارتفع وقيل من لاه يلوه

القدرية﴾ المراد بهم المعتزلة الذين يقولون بتأثير قدرة العبد فى أفعاله الاختيارية فاثبتوا شركاء مع الله تعالى . قوله ﴿والأصح أنه عربى﴾ أى وضعا وقيل عجمى وضعا وأصله بالعبرانية اوالسريانية لاها فعرب بحذف الألف الأخيرة لأن العبرانيين أو السريانيين يقولون لاها أى من له القدرة ورد بأن ذلك لايقتضى كون الله معرباً عن لاه لأن المشابهة الحاصلة فى شىء من حروف الكلمة لاتقتضى كون أحدهما مأخوذا من الآخر وقال الغنيمى تبعا لابن الهمام فى تحريره معنى كونه عربيا أن أول ماتكلم به العرب لاأنها وضعته لأن الواضع له هو الله تعالى اتفاقا قال الشيخ (يس) فى دعوى الاتفاق نظر كما يعلم من جواب القوم عن استشكال علميته بما مر ومن نقل القرطبى عن المعتزلة أن الله تعالى كان فى الأزل بلااسم فلما خلق الخلق وضعوا له أسماء قال صبا فى رسالته وهو نزاع فى محله هـ وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز أن معانى أسماء الله تعالى الحسنى حصلت للأنبياء من مشاهدتهم فمن شاهد معنى وضع له اسما بلغته فجميع الأسماء بوضع الأنبياء عليهم السلام والقرآن جمعها وأتى بها بلغة العرب وأول من وضع اسم الجلالة آدم عليه السلام ولو وضع سيد الوجود صلى الله عليه وسلم للمعانى التى حصلت له من مشاهدته أسماء لذاب كل من سمعها هـ وهذا يؤيد مانقله القرطبى عن المعتزلة وأنه ليس بعربى الوضع ثم ان كون اسم الجلالة علما بالوضع هو المشهور ومذهب الجمهور وتأتى بقية الأقوال فيه ان شاء الله تعالى . قوله ﴿منقول﴾ أى مأخوذ بنوع تصرف وهو المراد بالمشتق عند من عبر به ولذا جمع الشارح بينهما لاما قابل الأعلام وأسماء الأجناس ونسب فى المصباح هذا القول لسيبويه وقال فى المختار وجوز سيبويه أن يكون أصله لاها على ما نذكره بعده هـ فيؤخذ منه أنه احتمال عنده ويأتى أنه قال بالارتجال ووجه الشيخ زاده القول بالنقل بأن أسماء الله تعالى كلها أسماء مشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها اليه فان قدماء الفلاسفة أنكروا أن يكون لله أسماء بحسب ذاته المخصوصة بناء على أن المراد من وضع الاسم أن يذكر لتعريف المسمى وقد ثبت أن أحداً من خلقه لا يعرف

اذا احتجب وأصله عليهما ليه أو لوه فقلبت الياء أو الواو الفا وأدخلت عليه أل وقيل من وله أى فزع أو طرب أو تحير وأصله ولاه فقلبت واوه همزة كأشاح فى وشاح وحلى بال فحذفت همزته بعد نقل حركتها أو دون نقل وأدغمت لام أل فى لام إلاه وقيل من أله أى عبد أو تحير

ذاته المخصوصة فكيف يشار اليها بذكر الاسم وح لم يبق لوضع الاسم فائدة فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود وأن جميع أسمائه تعالى صفات مشتقة وأجيب بأن المعرفة التى لم تحصل للخلق المعرفة بالكنه وأما المعرفة بوجه ما فحاصلة لهم وهى كافية فى فهم المعنى من اللفظ الذى هو حكمة الوضع ولذا اختار غير واحد أنه مرتجل قال الامام الرازى والمختار عندنا أن هذا اللفظ اسم لله تعالى ليس بمشتق وهو قول الخليل وسيبويه وأكثر الأصوليين والفقهاء قال السيد فى شرح المواقف وهو المروى عن أبى حنيفة والشافعى والغزالى والخطابى قال الغزالى وكل ماقيل فى اشتقاقه فهو تعسف ه وعلى القول باشتقاقه فقيل مأخوذ من أصل لا يعلمه الا الله تعالى حكاه الصبان وهو قريب من القول بالارتجال وقيل من أصل معلوم لنا ووجه بما مر وعليه فاختلف فيه على أقوال أربعة كما عند (ش). قوله ﴿من لاه يليه﴾ أى ارتفع زاد بعضهم هنا أو احتجب وفيما بعده ارتفع لحذف (ش) من كل من القولين ماأثبت نظيره فى الآخر فهو تعالى المرتفع عن الأوهام المحتجب عن العقول والافهام . قوله ﴿بقلب الياء الخ﴾ الأخصر أن يقول عينه ألفا فصار لاه وقرىء شاذاً ﴿وهو الذى فى السماء الاه وفى الأرض الاه﴾ وأدخلت عليه أل وادغمت اللام فى اللام والقلب هنا غير قياسى بل لمجرد التخفيف . قوله ﴿فهو بمعنى مألوه اليه﴾ أى مفزوع اليه وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال هو الذى يأله اليه كل شىء أى يفزع اليه كل شىء . وقوله ﴿أو طرب﴾ أى فالاه بمعنى مألوه به أى مطروب به . وقوله ﴿أو تحير﴾ أى فهو بمعنى مألوه فيه أى متحير فيه قال بعضهم ومن ذلك قيل للفقر الذى يحار فيه ماله لأنه يحير سالكه فسمى البارى تعالى بذلك لأن القلوب تحار فى عظمته فلا تستطيع أن تحده أو تصفه إلا بما وصف به نفسه . قوله ﴿وحلى بأل الخ﴾ يعنى أنه أدخلت عليه أل أولا ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام ثم حذفت الهمزة قياسا وجعلت أل عوضا عنها لتصير لازمة بعد أن كانت غير لازمة وسكنت اللام لادغامها فى اللام وبحث فيه بأربعة أمور انظرها مع أجوبتها فى رسالة صب . قوله ﴿أو دون نقل الخ﴾ أى فالحذف ح غير قياسى واختاره السيد قال بدليل لزوم الادغام لأن

أو فزع أو ولع أو أقام أو احتاج أو سكن وأصله إلاه فخلى بال وحذفت همزته كما مر قال فى

المحذوف اعتباطا كالمعدوم فالتقى المثلان بخلاف المحذوف لعلة تصريفية فكالثابت وأجيب بأنه لامانع من جعل الادغام مع تقدير الفاصل بين المثلين من خواص هذا الاسم لأنه اختص بأمور كما يأتى وقيل بل حذفت قياسا أيضا لأنه اجتمع فيه همزتان بينهما ساكن وهو حاجز غير حصين فكأنهما التقيا فحذفت الثانية تخفيفا لأن الثقل بها حصل وأدغمت اللام فى اللام واختاره الرضى ﴿من إله﴾ هو بفتح اللام على المعنى الأول وهو عبد لأنه يقال أله يأله إلاهة كعبد يعبد عبادة وزنا ومعنى وألوهة وألوهية فالاه بمعنى مالوه أى معبود وبكسر اللام من باب فرح فى بقية المعانى الستة كما فى رسالة صب واقتصر فى المصباح فى المعنى الأول على الكسر ومختار الصحاح على الفتح فيؤخذ من كلامهما جواز الأمرين . قوله ﴿أو ولع﴾ قال فى المصباح أولع بالشىء بالبناء للمفعول يولع ولعا بفتح الواو علق به وفى لغة ولع بفتح اللام وكسرها يلع بفتحها فيهما مع سقوط الواو ولعا بسكون اللام وفتحها ه فالاه بمعنى مالوه إذا العباد يولعون بمحبته والتضرع اليه . وقوله ﴿أو أقام﴾ فهو مأخوذ من إله بالمكان إذا أقام به فالاه بمعنى آله كضارب أى دائم باق . وقوله ﴿أو احتاج﴾ أى فهو بمعنى مألوه اليه أى محتاج اليه . وقوله ﴿أو سكن﴾ أى لأن الأرواح تسكن اليه والقلوب تطمئن بذكره ثم إن هذه الأقوال الأربعة تتفرع إلى أربعة عشر قولا بحسب المعانى المذكورة لأن كلا من الأول والثانى فيه اثنان اقتصر (ش) فى كل واحد منهما على معنى واحد والثالث فيه ثلاثة والرابع فيه سبعة فالمجموع أربعة عشر معنى لكن أربعة مكررة إن أسقطتها بقيت عشرة وهى التى نظمها (ش) فى شرحه على ألفية السيد للعراقى بقوله

يامن تحجب عن إدراك باصرة ومن ترفع فى عليائه شانا
ومن بعرفانه الأبرار قد طربت ومن هو المفزع المعهود احسانا
ومن تحيرت الألباب فيه ومن إياه يعبد أهل الحق إذعانا
ومن به أنفس الكرام قد ولعت ونحوه سكنت تؤم رضوانا
ومن هو الدائم الباقى المقيم بلا حد وكل سوى فناؤه بانا
ومن اليه احتياج الخلق قاطبة وهو الغنى عن الاطلاق ايقانا

المطول ومن زعم أنه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحق للعبودية له و كل منهما كلى انحصر في فرد فقد سهى لأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد باتفاق من غير توقف على اعتبار عهد فلو لم يكن علما للفرد الموجود لم تفده لأن الكلى من حيث هو يحتمل الكثرة وأيضاً فالاه فى هذه الكلمة اما بمعنى المعبود بحق فيلزم استثناء الشيء من نفسه أو بمعنى المعبود مطلقاً فيلزم الكذب

امنن على مذنب بتوبة خلصت　　وامنحه منك رضى وهبه غفرانا

إلا أنه أبدل أقام بالدائم الباقى لأنه المقصود كما مر والراجح من هذه الأقوال أنه من أله إذا عبد وأصله إلاه والذى رجحه على غيره كما قال السعد كثرة دوران إلاه فى الكلام واستعماله فى المعبود بحق واطلاقه على الله تعالى . قوله ﴿ كما مر ﴾ يعنى بعد نقل حركتها أو دون نقل قوله ﴿قال فى المطول﴾ أى فى مبحث تعريف المسند اليه بالعلمية وأشار له فى المختصر أيضا ولكن الشارح نقل عبارة المطول لزيادتها على ما فى المختصر والزاعم لما ذكر هو الشارح الخلخالى وقوله ﴿انه اسم﴾ أى اسم جنس وضمير المثنى فى قوله وكل منهما يرجع لواجب الوجود والمستحق للعبادة لأن كلا منهما كلى الا أنه انحصر فى فرد وذلك لا يقتضى كونه علما . قوله ﴿لأن قولنا لا إله الا الله الخ﴾ هذا هو الأول مما رد به السعد على الخلخالى . وقوله ﴿باتفاق﴾ المراد به الاجماع . قوله ﴿على اعتبار عهد﴾ أى اعتبار فرد معهود من لفظ الله قاله عبد الحكيم وقوله ﴿لأن الكلى الخ﴾ ايضاحه أن إله فى كلمة الشهادة كلى واسم الجلالة كلى على هذا القول واستثناء الكلى من الكلى لا يفيد و لا يقال افادتها التوحيد باعتبار القرائن أو الشرع لأنا نقول تفرقة أهل اللسان العربى بين لا إله الا الله و لا إله الا الرحمن فيعدون الأول توحيدا صريحا دون الثانى مع وجود القرائن فى كل دليل على أنها تفيده بذاتها لا بالقرائن فبطل الشق الأول ولو كانت الافادة باعتبار الشرع دون اللغة للزم أن لا يحكم بالتوحيد بمجرد هذا القول مالم يعلم أن القائل على اصطلاح الشرع واللازم باطل فكذا الملزوم الذى هو الشق الثانى وقال عبد الحكيم على قوله كلمة التوحيد الخ أى كلمة تفيد التوحيد وتدل عليه فما قاله الأبهرى من الافادة بحسب الشرع فليس بشيء للقطع بأن الشرع لم ينقل هذه الكلمة من معناها اللغوى الى معنى آخر وان أراد افادتها لكون القائل موحداً بحسب الشرع فمسلم لكن ليس كلامنا فيه قوله ﴿وأيضا الخ﴾ هذا هو الوجه الثانى مما رد به السعد فى المطول على الخلخالى وأسقطه

لكثرة المعبودات الباطلة فوجب أن يكون الاله بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد

فى المختصر . قوله ﴿اما بمعنى المعبود بحق﴾ هذا هو الصواب كما يأتى فى محله . وقوله ﴿فيلزم استثناء الشيء الخ﴾ أى وهو باطل لما فيه من التناقض بسبب نفى الشيء ثم اثباته وبحث فى اللزوم المذكور بأن الكلام اذا كان تاما بتقدير موجود أو فى الوجود فالاستثناء ليس من إله وانما هو من الضمير فى الخبر وان كان مفرغا فالاستثناء من مقدر أحوج اليه رعاية حق الاستثناء فأين استثناء الشيء من نفسه وأجيب بأن الضمير فى المعنى عين مرجعه قال (د) فى حواشيه على (سى) وقال عبد الحكيم على المطول أما اذا كان اسم الجلالة بمعنى المعبود بحق فظاهر لاتحاد المستثنى والمستثنى منه مفهوما وصدقا وأما اذا كان اسما لواجب الوجود فانه لامعنى للاستثناء من حيث المفهوم فالاستثناء من حيث الصدق والمعبود بحق وواجب الوجود متحدان صدقا . قوله ﴿فيلزم الكذب﴾ هذا انما لزم من تفسير السعد الاله بالمعبود مطلقا والخلخالى لايقول به بل يقول هو المعبود بحق واسم الجلالة كلى فلا يلزم الكذب ح فالصواب اسقاطه وعلى تقدير أنه يقول بذلك يجاب عنه بأنه نزل تلك المعبودات الباطلة منزلة العدم فالأولى فى رد هذا القسم أنه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو بباطل وقد أجيب عن اعتراض السعد من أصله بأن صاحب هذا القول يعترف بأنه صار علما بالغلبة على هذا الفرد المنحصر فيه الكلى اذ لايسعه انكار ذلك وفى حاشية ابن قاسم على السعد عند قوله فلا يكون علما ما نصه أى بالأصالة فلا ينافى أنه على هذا القول يجعل علماً بالغلبة هـ ونقل الشيرازى عن الخليل أنه قال أطبق جميع الخلائق على أن اسم الجلالة مخصوص به تعالى أعم من أن يكون بطريق الوضع أو الغلبة ويأتى (لش) أنه مما أجمعت عليه الأمم . قوله ﴿فوجب أن يكون الاله الخ﴾ أى بقرينة المقام فان المراء والجدال إنما هو من المعبود بحق وهو المقصود بحصر الموجود فيه لكثرة المعبودات الباطلة فلا يخالف مافى شرح الكشاف من أن الاه بالتنكير بمعنى المعبود مطلقا والاله بالتعريف بمعنى المعبود بحق فانه هناك بصدد المعنى بحسب الوضع قاله جلبي على المطول ﴿تنبيهان﴾ الأول المعانى المقدره عقلا فى هذه الكلمة المشرفة باعتبار المستثنى والمستثنى منه أربعة ثلاثة باطلة وهى أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئى والثانى كلى والرابع عكس الثالث وينقسم إلى قسمين أحدهما باطل

الموجود منه والمعنى لامعبود بحق إلا الفرد الذى هو خالق العالم وقال السعد فى حاشية الكشاف كما تحيرت العقول فى ذاته تحيرت فى الاسم الدال عليه أعلم أم لا مشتق أم لا إلى غير ذلك واختص هذا الاسم بأنه دال على الذات بجميع صفاتها ولذا يضاف غيرها اليه دون العكس فيقال العليم من أسماء الله و لايقال الله من أسماء العليم و بأنه اجتمعت عليه الأمم فلم ينكره من عهد آدم مؤمن و لا كافر الا افراد كنمرود وفرعون ونحوهما من الدهرية و لايلزم من معرفة الاسم معرفة مدلوله كما يجب و لذا أشرك من أشرك ممن يعرف هذا الاسم قال تعالى فى المشركين ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات الآية ﴾ ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم الآية ﴾ و بأن الله حبس الألسن

أيضا وهو أن يراد بالكلى وهو إله مطلق المعبود والثانى هو الصحيح وهو أن يراد به المعبود بحق الثانى ذكر (ش) فى اسم الجلالة قولين الأول أنه علم بالوضع وهو مذهب الجمهور الثانى أنه اسم جنس فى الأصل و إن صار علما بالغلبة فى الحالة الراهنة وهو مامر عليه الخلخالى ونسب للزمخشرى أيضا والثالث ماذهب اليه البيضاوى وهو أنه وصف فى أصله لكن لما غلب عليه تعالى بحيث لايستعمل فى غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق أجرى مجرى العلم فى اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اه وهو علم فى الحالة الراهنة إلا أن علميته على الأول وضعية وعلى الأخيرين غلبية طارئة وقد بسطنا الكلام على هذه الأقوال فى تأليفنا على كلمة الشهادة جعله الله خالصا لوجهه الكريم و كذا سائر أعمالنا . قوله ﴿ وقال السعد الخ ﴾ مثله قول تلميذه السيد الجرجانى اعلم أن العقلاء كما تاهوا فى ذات الله تعالى وصفاته لاحتجابها بأنوار العظمة والكبرياء واستار الجبروت والرهبوت كذلك تحيروا فى لفظ الله كانه انعكس اليه من مسماه أشعة من تلك الأنوار فبهرت العقول عن إدراكه فاختلفوا فيه اختلافا كثيراً اه . قوله ﴿ واختص الخ ﴾ ذكر له خواص ست و يفهم من كلامه عدم الحصر وتأتى جملة من ذلك . قوله ﴿ بانه دال الخ ﴾ قال الغزالى فى المقصد الأسنى اعلم أن هذا الاسم أعظم الأسماء لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الألوهية كلها وسائر الأسماء لايدل أحدها إلا على آحاد المعانى من علم أو قدرة أو فعل أو غيره كالقادر والعليم والرحيم فلهذين الوجهين يشبه أن يكون أعظم الأسماء . قوله ﴿ ولذا يضاف الخ ﴾ أى لأنه دال على كنه المعانى الالهية واختص بها فكان أشهر وأظهر فاستغنى عن التعريف بغيره وعرف غيره بالاضافة اليه . قوله ﴿ يتعين

عن التسمية به و وضع عليه هيبة فلم يتجرأ الجهال عليه (هل تعلم له سمياً) وبأنه يتعين فى الدخول فى الاسلام و فى الأذان والاقامة والصلاة ومقاطع الحقوق وبأنه تكرر فى القرآن ألفى مرة وخمسمائة وستين و بأنه اذا ارتفع قامت القيامة لحديث لا تقوم الساعة وعلى الأرض من يقول الله الله ولهذه الخصائص وغيرها قال جمع انه اسم الله الأعظم وعدم إجابة الدعاء به

فى الدخول الخ﴾ هذا مبنى على أن كلمة الشهادة تتعين لذلك بلفظها و لا يكفى غيرُها مما يتضمن معناها وهو خلاف الراجح ارتكبوه هنا لجمع النظائر وقد ذكر (ش) القولين عند قول (ظم) كانت لذا الخ وسيأتى إن شاء الله تعالى مايتعلق بذلك . قوله ﴿ومقاطع الحقوق الخ﴾ يعنى أن اليمين التى تقطع بها حقوق العباد وتكون فى مقابلتها إنما تكون به لابغيره مما تنعقد به اليمين فى غير حقوق العباد كالقرآن والمصحف قال الشيخ (خ) واليمين فى كل حق بالله الذى لا إله إلا هو . قوله ﴿وغيرها الخ﴾ فمن خصائصه أنه أعرف المعارف كما مر ومنها الادغام مع تقدير ثبوت الفاصل على مامر ومنها تفخيم لامه مع غير الكسرة على الراجح وقيل مطلقا للتعظيم ومنها رجحان قطع الهمزة فى النداء للتعظيم مع كونها لازمة ومعوضة مع اللام من همزة قطعية كما مر ومنها اختصاصه بأيمن فى القسم بلغاتها ومنها تعويضهم من حرف النداء ميما نحو اللهم ومنها اجتماع حرف النداء وحرف التعريف ومنها اجتماع العوض والمعوض عنه وان كان شاذا ومنها أنه اذا حذفت منه ألف بقى على صورة لله قال تعالى (لله مافى السموات ومافى الأرض) وان حذفت اللام بعدها أيضا بقى على صورة له قال تعالى (له الملك وله الحمد) وان حذفت اللام الثانية بقى على صورة الضمير قال تعالى (هو الله الذى لا إله الا هو) وان حذفت احدى لاميه فقط بقى على صورة إله قال تعالى (وهو الذى فى السماء إله و فى الأرض إله) ومنها أنه تقلب ألفه المتوسطة المحذوفة فى الخط ياء وتقدم عليها مع حذف حرف الجر فيقال لهى أبوك أى لله أبوك وهى بفتح اللام وسكون الهاء مبنى لتضمنه معنى حرف التعجب ومنها أنه يحذف فى الشعر حرف الجر الداخل عليه وتحذف أل و يبقى الجر كقوله

لاه ابن عمك لاأفضلت فى حسب عنى و لا أنت ديانى فتخزونى

أى لله در ابن عمك ومنها أن الأسماء كلها تصلح للتعلق والتخلق وهو لايصلح الا للتعلق به

ومنها صحة جعله قافية لجميع أبيات القصيدة كما فى قصيدة الوسائل والرغائب لسيدى محمد ابن وفا التى مطلعها

ان أبطأت غارة الأرحام وابتعدت فأقرب الشيء منها غارة الله
ياغارة الله جدى السير مسرعة فى حل عقدتنا ياغارة الله

قال سيدى العربى الفاسى فى مرآة المحاسن وليس ذلك من الايطاء المعيب لأن علة عيبه استثقال المعاد والدلالة على عجز الشاعر وذلك منتف هنا فان هذه القافية لاأطيب و لا أحسن وأخف منها على اللسان والقلب ومثله فى هذا اسم النبى صلى الله عليه وسلم كما فى قول القائل

محمد كل الحسن من بعد حسنه وما حسن كل الحسن الامحمد
محمد ماأحلى شمائله وما ألذ حديثا راح فيه محمد

وقد أشار صاحب فتح الكنوز المقفلة على المهم من علوم البسملة الى بعض هذه الخصائص بقوله

واختص بالتعيين فى الاحرام كذاك فى شهادة الاسلام
كذا بجمعه معانى الذات ومالها من طاهر الصفات
وكلها تصلح للتخلق الاه فهو دائم التعلق
ذكر فى القرآن ألفى مرة أعنى وستين وخمسمائة
واختص بالتعويض من حرف القسم همزا وهاء وبذلك اتسم
وبدخول التاء عند القسم وفى لغات أيمن فلتعلم
وبدخول اللام للتعجب وبمقاطع حقوق الطلب
واختص بالتعويض من حرف الندا فيما يكون أبدا مشددا
وليس بالايطاء فى الأبيات كذا أتى من صاحب المرآة

وهذه بعض خواص هذا الاسم الشريف الظاهرة وأما الخواص والأسرار الباطنة فمذكورة عند أرباب الخواص ومنها مااستأثر الله بعلمه

(تنبيه) ومع كون اسم الجلالة يكثر فيه التغيير لايجوز حذف ألفه الساكنة المتوسطة ولاتصح صلاة و لاذكر بدونه قال (عج)

من ترك المد الطبيعي لذا احرام أوسلام أبطل أبدا

وذيله شيخنا كنون بقوله

وتارك له بذكر أو قسم لم يسم ذاكرا وحلفه انعدم

وأما قول الشاعر

ألا لابارك الله فى سهيل اذا ماالله بارك فى الرجال

بحذف ألف اسم الجلالة الأولى فقد بالغ صاحب المصباح فى الانكار عليه فانظره وحمله البيضاوى على الضرورة وقيل لغة قال الصبان وعلى تقدير ثبوتها لايجوز حذفها شرعا لأنه لم يثبت عن الشارع اه وأما قلبها ياء فتقدم أنه جائز. قوله ﴿إنه اسم الله الأعظم﴾ قال الامام الرازى فى علة كونه أعظم مانصه الأقرب عندى لاعظمية مدلوله الذى هو الذات الشريفة على مدلول غيره ومن ثم لم يطلق على غيره ولم تضف الأسماء إلا اليه فى قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى) اه وقيل باعتبار كثرة الثواب وقيل باعتبار الاجابة ثم ان الاسم الأعظم فيه أقوال كثيرة جداً واختار النووى أنه الحى القيوم لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (هو فى ثلاث سورة البقرة وآل عمران وطه) يعنى فى قوله تعالى (الله لاإله إلا هو الحى القيوم) (وعنت الوجوه للحى القيوم) (الم الله لاإله إلا هو الحى القيوم) وروى ابن عدى عن عبد الرحمن القرشى أنه قال حدثنا محمد بن زياد حدثنا جعفر بن حسين عن ابيه قال حدثنا ثابت البنانى عن أنس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (سألت الله الاسم الأعظم فجاءنى به جبريل عليه السلام مخزونا مختوما وهو اللهم إنى أسألك باسمك الأعظم المكنون الطاهر القدوس المبارك الحى القيوم فقالت عائشة رضى الله عنها بأبى وأمى انت يارسول الله علمنيه فقال نهينا عن تعليمه النساء والصبيان) وروى أصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم وقال على شرط مسلم عن أنس أيضا قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ورجل يصلى فلما تشهد قال اللهم إنى أسألك بأن لك الحمد لاإله إلا أنت الحنان المنان بديع السموات والأرض ياذا الجلال والاكرام ياحى ياقيوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه أتدرون بما دعى الله قالوا الله ورسوله أعلم قال والذى نفسى بيده لقد دعا الله باسمه الأعظم الذى اذا دعى به أجاب واذا سئل به أعطى لكن كل من الدعاء الأول والثانى ليس فيه تصريح تخصيص الحى القيوم بالاسم الأعظم فيحتمل أنه المجموع أو بعض الأسماء مما يشتمل عليه الدعاء وقيل هو مجموع الرحمن الرحيم الحى القيوم وقيل الرحمن الرحيم فقط وقيل الحنان المنان وقيل ذوالجلال والاكرام وقيل ضمير هو نقله الرازى عن بعض أهل الكشف فهو من قبيل الأسماء عند الصوفية ولذا

لفقد شروطها التى منها أكل الحلال المحض وحفظ اللسان والفرج والرحمن الرحيم صفتان له

يدخلون عليه حرف النداء فيقولون ياهو و به يسقط اعتراض أبى حيان عليهم بأن الضمير لا ينادى وقيل اللهم وقيل ربى ربى مكررا وقيل دعوة يونس عليه السلام وقيل الله الذى لا اله الا هو رب العرش العظيم وقيل مبهم فيحتمل أنه مبهم فى التسعة والتسعين اسما والحكمة فى ذلك لئلا يقتصر الانسان على الدعاء باسم مخصوص لأنها كالأبواب والطرق الموصلة للمطلوب و بعضها أقرب من بعض لأن مسالكها تختلف باختلاف السالكين فرب دعاء باسم يصلح لشخص دون آخر ولذا قال الجنيد يختلف باختلاف حال الداعى المستغرق فى بحار التوحيد بحيث لا يكون فى نظره وفكره الا الله تعالى وهذا فى معنى المراقبة التى هى شرط فى الدعاء ونحوه لأبى يزيد البسطامى لما سئل عنه قال ليس له حد محدود وانما هو فراغ قلبك لوحدانيته فاذا كنت كذلك فادفع الى أى اسم شئت فانك تسير به من المشرق الى المغرب و يحتمل أنه خارج عن التسعة والتسعين اسما وهو الذى نقله صاحب الأبريز عن شيخه سيدى عبد العزيز أنه كمال المائة وليس من التسعة والتسعين ولكن كثير من معانيه فيها وانه ذكر الذات كلها لا ذكر اللسان فقط فتسمعه يخرج منها كطنين الصفر ولا تطيق الذات ذكره الا مرة أو مرتين فى اليوم لأنه لا يكون الا مع المشاهدة التامة فاذا ذكر قفزا لعالم كله هيبة واجلالا وكان عيسى عليه السلام يذكره فى اليوم أربعة عشر مرة . فيؤخذ من كلام الجنيد وأبى يزيد وسيدى عبد العزيز أنه مبهم فى حقنا لا يطلع عليه الا أهل الخصوصية وهو الراجح وعليه جرى من قال

وأخفيت الوسطى كساعة جمعة كذا معظم الأسماء مع ليلة القدر

ولا مفهوم لهذه الأربع بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (ان الله أخفى ثلاثاً فى ثلاث الخ) والراجح فى الصلاة الوسطى عند الفقهاء أنها الصبح وعليه جرى الشيخ (خ) وعند المحدثين أنها العصر قال الشعرانى فى العهود المحمدية واتفق عليه أهل الكشف والراجح فى ساعة الجمعة أنها تنتقل فى ذلك اليوم فمرة تكون قبل الزوال تنتقل فى ساعاته ستة أشهر ومرة تكون بعده تنتقل فى ساعته الى غروب الشمس وذلك ستة أشهر أنظر الباب الرابع من الابريز والراجح فى ليلة القدر أنها تنتقل فى السنة كلها لا فى خصوص رمضان كما فى الابريز أيضاً . قوله ﴿الحلال المحض﴾ أى الخالص من الشبهة و فى نسخة البحت وهو بمعنى الأول وذلك لأن أكل الحلال

مشبهتان من رحم بعد تنزيله منزلة اللازم أو تحويله إلى فعل بالضم فيصير لازما ويحتمل أن يكون للمبالغة وان لم يذكر النحاة فى أمثلة المبالغة فعلان لعدم اطراده فقد قال أهل اللغة فى نومان

بنور القلب واذا تنور القلب تأهل للمعارف والأسرار وقد ورد ﴿من أكل الحلال نور الله قلبه وأجرى ينابيع الحكمة على لسانه وقد سأل سعد بن أبى وقاص النبى صلى الله عليه وسلم أن يجعل الله دعوته مستجابة فقال له طيب لقمتك قال سعد ففعلت فوجدته كما قال ه الرحمن الرحيم قوله ﴿بعد تنزيله منزلة اللازم﴾ أى بأن لا يعتبر تعلقه بمفعول لا لفظاً ولا تقديرا كقولك فلان يعطى أى يصدر منه الاعطاء وهو جواب عما يقال أن رحم بالكسر متعد والصفة المشبهة لا تصاغ الا من اللازم قال فى الألفية * وصوغها من لازم لحاضر * فأجيب بأنه نزل منزلة اللازم ثم بعد ذلك صيغت منه ولا يخفى بعده ورحم الله من قال أضعف من حجة نحوى فان قيل كيف يدعى اللزوم فى رحمن وقد ورد رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بالاضافة الى الى المفعول كما يأتى فالجواب ان من يدعيه يقول الاضافة على التوسع كما بينه النحاة فى باب الظروف . قوله ﴿أو بعد تحويله الخ﴾ أى لأن نقل المتعدى الى فعل بالضم مطرد فى باب المدح والذم قال فى الألفية

واجعل كبئس ساء واجعل فعلا   من ذى ثلاثة كنعم مسجلا

وهذا جواب ثان وبحث فيه الشهاب فى حواشى البيضاوى بأن نقل فعل بالكسر الى فعل بالضم وان كان مقيسا فى باب المدح والذم فهو حينئذ جامد لا تتصرف منه صفة مشبهة ولا غيرها . قوله ﴿ويحتمل الخ﴾ هذا هو الذى اختاره الشهاب ونقله الهلالى فى شرح الخطبة واقتصر عليه صاحب المصباح والمراد بالمبالغة زيادة المعنى على اسم الفاعل وهو راحم قال الزمخشرى كل معدول عن أصل فهو أبلغ من أصله فرحمن ورحيم معدولان عن راحم فيراد بهما كثرة الرحمة . قوله ﴿وان لم يذكر الخ﴾ أى لأن صيغ المبالغة محصورة عندهم فى خمسة وهى المشار اليها بقول الألفية فعال أو مفعال البيتين وح يرد أن يقال إن فعلان ليس من أمثلة المبالغة وفعيل وان كان منها يشترط فى كونه للمبالغة أن يعمل النصب ورحيم هنا لا مفعول له فلا يصح أن يكون واحد منهما من أمثلة المبالغة فأجاب (ش) عن الأول بأن المحصور فى الخمسة هو المقيس وأما المسموع فلا ينحصر فيها فمن ذلك نومان لكثير النوم وفعيل

معناه كثير النوم لكن خص بعضهم كون فعيل للمبالغة بما إذا نصب نحو ان الله سميع دعاء من دعاه وإشتقاقها من الرحمة وهي لغة رقة وانعطاف فى القلب ومنه الرحم لانعطافه على الولد وهذا المعنى محال فى حق البارى سبحانه لاقتضائه التغير والتأثر قال الفخر الرازى اذا وصف الله تعالى بوصف ولم يصح حمله على حقيقته حمل على غايته ولازمه و لازم الرقة والانعطاف

بكسر الفاء وتشديد العين كشريب لكثير الشرب وفعال بالضم وتشديد العين كوضاء وكبار للمبالغة فى الوضوء والكبر وفعلة كضحكة و فى الفريدة للسيوطى

وللمبالغة فعيل نقل فعلان فعال كذاك فقبل

قوله ﴿لكن خص بعضهم الخ﴾ قال الهلالى لا نسلم كون فعيل لا يدل على المبالغة الا اذا عمل النصب بل كلامهم يدل على عدم الاشتراط ألا ترى أن الكوفيين عللوا ماذهبوا اليه من كونها لا تعمل بأنها زادت على معنى الفعل فلا تحمل عليه فى العمل فالمبالغة عندهم تنافى العمل ه والنصب عندهم بفعل مضمر تفسيره هى . قوله ﴿رقة وانعطاف﴾ المراد بهما العطف والحنانة والميل الى المعطوف عليه قال فى المصباح رحمنا الله وأنالنا رحمته التى وسعت كل شيء و رحمت زيداً رحماً بضم الراء و رحمة ومرحمة اذارققت له وحننت عليه والفاعل راحم و فى المبالغة رحيم وجمعه رحماء ه . قوله وهذا المعنى محال قال الخادمى وصفه تعالى بالرحمن الرحيم من المتشابه وما يذكر فى معناهما تأويل على طريقة الخلف بأن يراد بالرحمة غايتها التى هى الاحسان أو ارادة الاحسان ه الخ وعليه فتجرى فيهما الأقوال الثلاثة التى فى المتشابه المشار اليها بقول القائل .

الاستوا والوجه والعين ويد صفات أوفوض أوأول ماورد

ولامفهوم لهذه الأربعة بل هى فرض مثال الأول مذهب الأشعرى وهو أن يحمل ماورد من ذلك على صفات لائقة به تعالى لانعلم كنهها وهو قريب من القول بالتفويض الثانى مذهب السلف ونسب الى الأشعرى أيضا الثالث مذهب الخلف وح فلك أن تذهب على الأول واختاره بعض المحققين كما نقله الطرنباطى فى شرح خطبة الألفية قال ان الرحمة فى حقه تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تقتضى التفضل والاحسان وتفسيرها بالرأفة انما هو فى حق المخلوق وعلى هذا فلاحاجة لدعوى المجاز الذى ذكره الزمخشرى وتبعه عليه غيره ثم وضح ذلك

إرادة التفضل والاحسان ثم حصولها فمن ثم ذهب الأشعرى الى أن الرحمة من صفات الذات فردها إلى الارادة حملا على اللازم الأقرب وذهب الباقلانى إلى أنها صفة فعل ففسرها بنفس

بقاعدة مهمة وقال الألوسى فى تفسيره روح المعانى كون الرحمة رقة فى القلب انما هو فينا وهذا لايستلزم ارتكاب التجوز عند اثباتها لله تعالى لأنها ح صفة لائقة بكمال ذاته تعالى كسائر صفاته و لاتقاس بصفات المخلوقين ه وما ألطف كلام صاحب المصباح المتقدم لأنه لما أسندها الى الله تعالى أفرغها فى قالب الدعاء و لم يذكر معناها ولما أراد بيان المعنى فرضها فى المخلوق ولك أن تذهب فى الرحمة على القول الثانى وهو الراجح ولك أن تذهب على القول الثالث كما فعل (ش) تبعا لغيره قالوا وهو أحسن فى المتشابه فى حق من لم يقبل عقله الاالتأويل كما يأتى ذلك كله فى محله ان شاء الله تعالى. قوله ﴿ذهب الأشعرى الخ﴾ المشهور عنه هو القول بالصفة كما مر وقال أيضا بالتفويض قال فى كتاب الابانة وهو آخر مصنفاته كثير من المعتزلة وأهل القدر مالت به أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم فتأولوا القرآن على رأيهم تاويلا لم ينزل الله به سلطانا و لاأوضح به برهانا و لانقلوه عن رسول رب العالمين و لاعن سلف المتقدمين الى أن قال فان قلت قد أنكرت قول المعتزلة ونحوهم فما تقول أنت قلنا الذى نقول به التمسك بالكتاب والسنة وماروى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث يعنى وهو القول بالتفويض فى المتشابه ثم سرد عقيدته مصرحا فيها باجراء ماورد من الصفات على حالها بلا كيف نقله الألوسى ثم قال عقبه فما نقل عنه من تأويل الرحمة اما غير ثابت أو مرجوح عنه ه وتقدم أن القول بالصفة قريب من القول بالتفويض فما نقله (ش) عن الأشعرى أن الرحمة من صفات الذات معناه أن الرحمة صفة قديمة ذاتية تقتضى التفضل والاحسان فلاينافى مامر عنه. وقوله ﴿فردها الى الأقرب﴾ هذا انما هو تأويل منهم لكلام الأشعرى كما قاله الألوسى ولئن سلمنا انها بمعنى الارادة فلانسلم المجاز قال الطرنباطى وقيل الرحمة ارادة الخير فوصفه تعالى بها على هذا القول حقيقة وهى ح صفة ذات ونقل الصبان عن بعضهم أن من معانيها اللغوية ارادة الخير وعن بعض آخر أن منها الاحسان قال فعلى هذين القولين لاتجوز أصلا يعنى لاعلى قول الأشعرى و لاعلى قول الباقلانى وقال (جس) بعد أن ذكر هل ترجع الرحمة هنا الى صفة الذات أو صفة الفعل ما نصه وهل كل من الاطلاقين مجاز أو حقيقة شرعية أوعرفية لكثرة الاطلاق من

التفضل والاحسان حملا على اللازم لازم معناها الأصلى لأنه أى لازم اللازم هو المقصود فمعنى الرحمن على الأول مريد الانعام وعلى الثانى المنعم بالفعل ولما كان الرحمن مختصاً به تعالى لزم كونه مجازا لاحقيقة له لأن استعماله فى حقيقته إنما يتأتى إذا أطلق على غيره تعالى وهو لا يطلق على سواه وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة الكذاب رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه وأنت الخ وأنت غيث الورى لازلت رحمانا فمن تعنتهم فى كفرهم أو المختص به تعالى المحلى بال أو شاذ وقول السكونى

دون قرينة اواطلاقها على الفعل مجاز وعلى الارادة حقيقة أقوال ه الخ . قوله من صفات الذات الخ﴾ الفرق بينها و بين صفة الفعل أن الأولى لايجوز الوصف بها وبضدها كالارادة والقدرة وهى قديمة بخلاف الثانية كالرحمة بمعنى التفضل والاحسان لا بمعنى الارادة وكالخلق والرزق والاحياء والاماتة وهى حادثة . قوله ﴿مختصاً به الخ﴾ يأتى مافيه وقوله ﴿وأما قول بنى حنيفة﴾ هم قبيلة من العرب أتباع مسيلمة الكذاب واسمه ثمامة بالضم . وقوله ﴿وأنت غيث الورى الخ﴾ هو عجز بيت وصدره * سموت بالمجد ياابن الأكرمين أبا * وأنت الخ و فى رواية علوت وحقه أن يقال فيه

خفضت بالخبث ياابن الأرذلين أبا * وأنت مغوى الورى لازلت شيطانا

قوله ﴿فمن تعنتهم الخ﴾ أصله للزمخشرى و بحث فيه السبكى فى شرحه على مختصر ابن الحاجب الأصلى فقال وهو غير سديد لأنه لايفيد جوابا إذ التعنت لا يفيد مع وقوع إطلاقهم وغايته أنه ذكر السبب الحامل لهم على الاطلاق والحق أن يقال إن المختص به تعالى هو المعرف باللام دون غيره اه وأشار المحلى إلى دفع بحثه بقوله إن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم فى كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبى صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله فى غيره تعالى اه قال العلامة العطار فى حاشيته وفيه أن اللجاج لايخرج العربى عن لغته و إلا لأدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينسد باب الاستدلال فالحق ماقاله ابن عبد السلام انه مختص به شرعا لالغة لأن قياس اللغة يقتضى أن كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم و إنما منع منه الشرع اه ورجحه الصبان قال لأنه لاإشكال عليه ولأن علة اختصاصه به تعالى وهى كون معناه المنعم الحقيقى أو المنعم بجلائل النعم وهذا المعنى لايصدق على غيره تعالى فنبنيه على الشرع دون اللغة لأن هذا المعنى شرعي لالغوي وعلى هذا يكون الرحمان وإن كان مجازاً

إن جعل الزمخشرى الرحمة فى حقه تعالى مجازا اعتزال غير صواب لأن هذا منزع لغوى لادخل للاعتزال فيه وقد فسر أهل اللغة كالجوهرى وغيره الرحمة بالرأفة والانعطاف فوجب حملها فى حقه تعالى على معنى لائق به غير هذا الذى وضعت له فتكون مجازا قطعاً نعم يمكن أن يقال إنها بالمعنى اللائق به حقيقة شرعية لا لغوية والرحمن أبلغ إما كيفية فمعناه عظيم الانعام أو كمية فمعناه كثير

لغويا فى حقه تعالى له حقيقة لغوية اه وح فقول (ش) ولما كان مختصا إلى قوله لا حقيقة له فى حيز المنع وهذا كله على القول بان وصفه تعالى بالرحمة مجاز وتقدم مافيه ﴿أو المختص به الخ﴾ تقدم أن هذا هو الذى اختاره السبكى لكن اعترضه الشنوانى بأن سهيلا بن عمرو فى صلح الحديبية لما أمر النبى صلى الله عليه وسلم عليا بالكتابة للصلح وكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال لانعرف الرحمن إلا صاحب اليمامة وهذا يدل على أنهم كانوا يطلقونه عليه معرفا ومنكرا قوله ﴿أو شاذ﴾ هذا جواب ثالث وهو أيضاً بعيد لما تقدم من قول سهيل لانعرف الخ وقد قال ذلك فى جمع حفيل ولم ينكر عليه أحد ولو وقع الانكار لنقل فالمعول عليه جواب بن عبدالسلام . قوله ﴿وقول السكونى﴾ أى فى حاشيته على الكشاف المسماة بالتمييز لما للزمخشرى من الاعتزال فى كتاب الله العزيز ونصه جعل الرحمة مجازا نزغة اعتزالية قد حفظ الله منها سلف الأمة فانهم أقروا ماورد على ماورد من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز ونزهوا مولاهم عن مشابهة المحدثات ثم فوضوا اليه تعالى ماأراده هو اونبيه من الصفات المتشابهات اه وحمل بعضهم كلام السكونى على أن مراده أن الزمخشرى يتبع أشياخه من المعتزلة فيؤولون القرآن والحديث على وفق رأيهم ولا يتبعون طريقة السلف كما مر عن الأشعرى فاجرى الزمخشرى وصفه تعالى بالرحمة على ذلك وإن كان مجرد التأويل فى المتشابه لا يقتضى الاعتزال لكن لما كثر عند المعتزلة حتى عرفوا بذلك ومنهم الزمخشرى قال السكونى ان تأويل الرحمة نزغة اعتزالية يعنى والأولى اتباع طريقة السلف من عدم التأويل كما صرح به . قوله ﴿وقد فسر الخ﴾ ذكر فى (ق) للرحمة معان ثلاثة الرأفة والمغفرة والتعطف ولم يقتصر على الرأفة وتقدم أن صاحب المصباح لما أراد بيان معناها فرضها فى حق المخلوق . قوله ﴿نعم يمكن أن يقال الخ﴾ ظاهره أن هذا القول ليس بمنصوص وليس كذلك وقد حكاه (جس) كما مر. قوله ﴿والرحمن أبلغ الخ﴾ هذا أحد أقوال أربعة اقتصر (ش) على قولين لأن الأول مشهور والثانى راجح كما يأتى واستدل أصحاب القول الأول بدليلين قياسي وسماعي أما الأول

الانعام و باعتبار الكيفية قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن نعم الآخرة كلها جليلة ونعم الدنيا منها الجليلة والدقيقة وباعتبار الكمية قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة لأن رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تخص المؤمن وقيل هما بمعنى لأضافتهما إلى الدنيا والآخرة

فلأن زيادة المبنى أى الزيادة فى بناء الكلمة تدل على زيادة المعنى فالأكثر حروفا أكثر معنى من غيره كما فى قطع وقطع بالتشديد وأورد عليه حدر وحادر وأجيب بأن هذه القاعدة أغلبية وما ذكر من غير الغالب لكن قد يقال إن الرحمن الرحيم من غير الغالب أيضا فلا دلالة فى القاعدة على ماذكرتم وأجيب أيضا عن ايراد حدر وحادر بأن القاعدة المذكورة فى متحدى النوع فى المعنى كغرث وغرثان وصدى وصديان ورحيم ورحمن لا فى مختلفى النوع كحذر وحاذر ورد بأن ابن جنى الذى أسس هذه القاعدة صرح بأن حدر من أمثلة المبالغة المعدولة عن اسم الفاعل فهما متحدان نوعا وأما الدليل الثانى وهو السماعى فهو ما أشار اليه (ش) بقوله و باعتبار الخ وحاصله مع زيادة وايضاح أنه ورد عن السلف يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا فهذا الأثر يفيد شمول الرحمة المستفادة من الرحمن للدنيا والآخرة واختصاص الرحمة المستفادة من الرحيم بالدنيا فيكون الرحمن أبلغ كما أى أكثر رحمات لشموله أهل الدارين وهذا الوجه لم يذكره (ش) وأبلغ كيفا أى أعظم رحمات لأن رحمات الآخرة كلها عظام وهذا هو الذى ذكره (ش) قوله ﴿وباعتبار الكمية﴾ أى العدد وهذا جواب عن سؤال يرد على الاستدلال بما مر وحاصله أن ماذكرتم يعارضه ماورد عن السلف أيضا من قولهم يارحمن الدنيا الخ فهذا يدل على أبلغية رحيم باعتبار الكيفية أى عظم الرحمات الذى قلتم فى رحمن ولهذا استدل به أصحاب القول الثالث وهو أن رحيم أبلغ وحاصل جواب (ش) أن الأبلغية هنا باعتبار الكم فقط لأن المرحومين فى الدنيا أكثر كما بينه بقوله لأن رحمة الدنيا الخ ونقض هذا الجواب بأن رحمة الآخرة تعم المؤمن والكافر أيضا لأن قبول الشفاعة من هول الموقف رحمة للجميع ومامن عذاب الاوعند الله ماهو أشد منه وعدم تعذيب الكافر بأشد مما هو فيه رحمة به وزاد بعضهم لأجل التفصى عن هذا قوله وتعم سائر الحيوانات ونقض أيضا بأن رحمة الآخرة تعم أيضا الحيوانات لأنها بعد القصاص فيما بينها تصير ترابا وذلك رحمة بها . قوله ﴿وقيل هما بمعنى الخ﴾ أى كندمان ونديم واختاره الجويني وغيره ورجح بسلامته من التحكم فى أسمائه تعالى

فى حديث الحاكم مرفوعا الله رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما ويمكن الجواب بأن إضافتهما

سيما أن قلنا انهما من المتشابه وذهبنا على مذهب السلف من التفويض الذى هو الراجح وبالحديث الذى عند (ش) : رواه الحاكم فى المستدرك وهو اللهم فارج الهم كاشف الغم مجيب دعوة المضطرين رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما أنت ترحمنى فارحمنى برحمة تغننى بها عمن سواك روى أن من قاله قضى الله دينه وان كان مثل جبل أحد اقتصر (ش) على محل الشاهد منه وزاد لفظ الجلالة قبل رحمن بناء على جواز رواية الحديث بالمعنى للعالم وهذا الدليل أقوى مما استدل به أصحاب القول الأول والثالث لأنه حديث لأثر عن السلف وانما جاز استدلالهم بالأثر لشهرته . قوله ﴿ويمكن أن يجاب﴾ حاصله مع ايضاح أن ذلك لاينافى أبلغية رحمن لأن اضافته الى الدنيا باعتبار الكم والكيف أما الأول فلأن رحمة الدنيا أكثر افرادا من رحمة الآخرة على مامر وأما الثانى فلأن نعم الدنيا منها الجليلة ومنها الدقيقة فأضيف الى الدنيا باعتبار النعم الجليلة وأما اضافته الى الآخرة فباعتبار الكيفية فقط أى الصفة لأن نعم الآخرة كلها جليلة وأما رحيم فأضيف الى الدنيا باعتبار النعم الدقيقة والى الآخرة باعتبار الكمية أى العدد وعدد رحمة الآخرة أقل من عدد رحمة الدنيا لما مر عند (ش) على مافيه ولايخفى أنه تكلف وعمل باليد واخراج للحديث عن ظاهره لغير ضرورة ولو قيل بتساويهما كما هو ظاهر الحديث لم يلزم من ذلك محظور الامخالفة القاعدة النحوية مع اعترافهم بأنها أغلبيه فرحمن ورحيم من غير الغالب أيضا عملا بظاهر الحديث وعلى هذا يكون الثانى تأكيداً وأسماؤه تعالى لايعاب فيها التكرار كما مر فى اسم الجلالة سيما مع اختلاف الصيغة وقيل المراد من كل منهما غير المراد من الآخر وان كان أصل الموضوع واحدا لأن التأسيس خير من التأكيد وعليه فقال مجاهد رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وعكس القرطبى وقال الترمذى الرحمن بالانقياد من النار والرحيم بادخال الجنة وقال الوراق الرحمن بغفران السيئات والرحيم بقبول الطاعات وقيل غير ذلك ومنه مايأتى (ش) فى علة تقديم رحمن وهذا كله فرار من التكرار مع أنه لامحظور فيه بالنسبة الى أسمائه تعالى وقد علمت أن القول الثانى عند (ش) يتفرع الى قولين قول بالتأكيد وقول بالتأسيس القول الثالث من الأقوال الأربعة أن رحيم أبلغ واستدل عليه أيضا بالقياس والسماع أما الأول فلأن القاعدة الأغلبية

باعتبارين فأضيف الرحمن إلى الدنيا باعتبار الكمية والكيفية وإلى الآخرة باعتبار الكيفية فقط وأضيف الرحيم إلى الدنيا باعتبار الكيفية وإلى الآخرة باعتبار الكمية وقدم الرحمن مع أن المعهود تقديم غير الأبلغ كجواد فياض وعالم نحرير لاختصاص الرحمن وليكون الرحيم

تقديم غير الأبلغ ليرتقى منه الى الأبلغ كما يأتى وبأنه جاء على صيغة الجمع كعبيد وهو أبلغ من صيغة التثنية وأما السماع فما تقدم عن السلف من قولهم يارحمن الدنيا والآخرة وتقدم مايتعلق به القول الرابع لأبى حيان فى البحر قال والذى يظهر أن جهة المبالغة مختلفة فلذلك جمع بينهما فلا يكون من باب التأكيد فمبالغة فعلان كغضبان من جهة الامتلاء والغلبة ومبالغة فعيل من حيث التكرار والوقوع فى محال الرحمة ولذلك لايتعدى قال بخلاف فعيل تقول زيد رحيم المساكين اه واعترضه الرصاع بأن الكلام فى الرحمن الرحيم الموصوف بهما المولى تعالى وما ذكره فى فعلان محال هنا ولايقال تكلم على الوصفين من غير نظر إلى ماالكلام فيه لأن ذلك يصح لو وجد اتصاف أحد برحمان اه وأجيب بأنه وجد الاتصاف به لغة فى مسيلمة الكذاب كما مر والحاصل أنه لاقطع فى هذه المسألة والظاهر أنهما متساويان عملا بظاهر الحديث المتقدم والله أعلم. قوله ﴿وقدم الخ﴾ هذا جواب سؤال يرد على القول الذى صدر به (ش) وقوله ﴿مع أن المعهود الخ﴾ أى ليكون لذكر الثانى فائدة وهذا فى الاثبات وأما فى النفى فينعكس الحال فتقول ليس بفياض ولا جواد وليس بنحرير ولا عالم ليكون لنفى الثانى فائدة ونحرير بوزن مسكين العالم المتقن كما فى مختار الصحاح وهو من المعانى المجازية كما فى الأساس قال ونحر الأمور علما ومنه هو نحرير من النحارير اه. قوله ﴿لاختصاص الخ﴾ ذكر لتقديم الرحمن ثلاث علل الأولى الاختصاص وتقدم مافيه الثانية التتميم وبحث فيه الصبان بأن التتميم كما فى التلخيص هو أن يؤتى فى كلام لايوهم خلاف المقصود بفضلة من مفعول أو حال لنكتة والكلام هنا يوهم خلاف المقصود أى كما قرره (ش) فى الاحتراس ولذلك اقتصر عليه بعضهم هنا ويأتى مايؤخذ منه الجواب الثالثة الاحتراس والتكميل وظاهره أنهما بمعنى واحد وبه قال جماعة وجرى عليه فى التلخيص وهو أن يؤتى فى كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفع ذلك الوهم كقول الشاعر

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديمة تهمى

تتميما لأنه لما تناول الرحمن جلائل النعم ذكر الرحيم ليتناول دقائقها فيحصل التعميم وهو من المعانى التى تفيدها الفضلة التى يجاء بها للتتميم أو احتراساً وتكميلا لأنه لما نسبت اليه جلائل النعم كان مظنة لتوهم أن دقائقها لاتنسب إليه وأنه يجل عنها فدفع ذلك بوصفه بالرحيم المقتضى أن دقائقها منه أيضاً ولذا ورد أن الله تعالى قال لموسى ياموسى سلنى ولو ملح عجينك وعلف شاتك وفى الحديث ليسأل أحدكم ربه حاجته حتى يسأله شسع نعله إذا انقطع وقيل الرحمن علم أيضاً فيكون بدلا أو عطف بيان لانعتاً فوائد الأولى جملة البسملة

وفرق بينهما بعضهم قال ابن حجة التكميل يأتى لنقص المعنى والوزن معاً والاحتراس لدخل يتطرق فى المعنى وإن كان كلاما تاما والوزن صحيحا قال السيوطى فى شرح عقود الجمان وهو غير واضح وقال عبد الباقى اليمنى لايكاد البديعيون يفرقون بين ثلاثة أشياء التتميم والتكميل والاحتراس لتداخلها وقال قبل هذا تسمية هذه الأنواع وأنواع البديع أمور اصطلاحية لامشاحة فيها وقد يذكر فيها أمور غير لازمة قال السبكى فى عروس الأفراح ليت شعرى أى فرق بين التكميل والتتميم وهما شىء واحد ثم قال ويمكن أن يفرق بينهما بأن التكميل استيعاب الأجزاء التى لاتوجد الماهية بدونها والتتميم لما وراء الأجزاء من زيادة يتأكد بها الشىء وعليه فوجه تسمية الأول بالتكميل أنه يدفع ايهام غير المراد وذلك كالجزء من المراد لأن الكلام إذا أوهم خلاف المراد كانت دلالته ناقصة بخلاف التتميم اه الخ وعلى هذا فمن عبر بالتتميم كالشارح نظر إلى أن ماهية الرحمة تتكمل بالنعم العظيمة التى دل عليها رحمان وأما الدقيقة فهى زيادة تتأكد بها ماهية الرحمة فذكر رحيم تتميم وبه يسقط بحث الصبان. قوله ﴿شسع﴾ على وزن حمل وهو شراك النعل أى السير الذى يكون بين الأصبع الوسطى والتى تليها. قوله ﴿وقيل الرحمن علم الخ﴾ قاله الأعلم واستدل عليه بوروده غير تابع لاسم قبله نحو ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ قال واذا ثبتت العلمية امتنع النعت به أى لاسم الجلالة فيتعين البدل وتبعه ابن مالك وابن هشام فى المغنى وقوله امتنع النعت به قد يقال أنه لامانع من جوازه باعتبار الوصفية الأصلية والغلبة لاتمنع اعتبارها فى الجملة قاله شيخ الاسلام زكريا وعلى قول الأعلم لايرد تقديم غير الأبلغ لأن العلم مقدم على الصفة نعم يقال لم قدم اسم الجلالة فيجاب بانه أشرف وأنه اسم ذات فى الأصل والحال بخلاف الرحمن فانه صفة فى الأصل ثم غلبت عليه الاسمية . قوله

انشائية قصد بها انشاء المصاحبة أو الاستعانة و لا يرد ماقاله الشيخ عيسى الصفوى من أنها حينئذ لانشاء متعلقها والأصل من المسند والمسند اليه غير مقصود البتة لأنا نقول هو مقصود تبعاً ولامحذور فيه فقد قال عبد القاهر كما فى المطول الغرض الخاص والمقصود الأهم من الكلام المشتمل على قيد زائد على المسند والمسند اليه هو ذلك القيد واليه يتوجه النفى والاثبات

﴿انشائية الخ﴾ هذا هو المشهور والمعول عليه نعم اختلف فى تقرير انشائيتها فذهب أبو حفص وتلميذه (ش) إلى أنها نقلت عن معناها الأصلى من الاخبار بوقوع الفعل مصحوبا باسم الله تعالى أو بواسطة اسمه على الوجهين فى الباء إلى إنشاء متعلقها بالكسر الذى هو المصاحبة أو الاستعانة وذهب الشنوانى وتلميذه الشهاب فى شرح الشفا واختاره الهلالى وتلميذه الشيخ (بنى) الى أنها نقلت عما ذكر إلى إنشاء التبرك باسمه تعالى لالانشاء مدلولها و لالانشاء متعلقها كما يأتى. قوله ﴿ولا يرد ماقاله الصفوى الخ﴾ وذلك أنه أورد اشكالا هائلا على جملة البسملة سواء قلنا إنها خبرية أو إنشائية ونقله تلميذه ابن قاسم العبادى فى الآيات البينات ولم يجب عنه اشارة الى تمكنه مع أن من عادته تكلف الأجوبة ماأمكن وخاض العلماء الأجلة فى الجواب عنه فمنهم المصيب والمخطىء قال الهلالى فى شرح القادرية ولم يهتد بعض الناس إلى تقريره فضلا عن تحقيق الجواب وتحريره.اه وإنما اختلفوا فى تقرير إنشائيتها وخبريتها لأجل التفصى عنه وحاصله كما عند العبادى أنها ان كانت خبرية ورد عليه أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله فى نفس الأمر بدونه ويكون الخبر حكاية عنه ومانحن فيه ليس كذلك لأن كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت إنشائية ورد عليه أن من شأن الانشاء أن يتحقق مدلوله به وماهنا ليس كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لايحصل بالبسملة فكيف يقدر اذبح مثلا باسم الله بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والأصل غير مقصود وهو نادر اهـ الخ وأجاب أبو حفص الفاسى وتبعه (ش) بأنها إنشائية لانشاء متعلقها ولا يلزم أن يكون الأصل الذى هو الجملة غير مقصودة البتة بل هو مقصود تبعا ولا محظور فيه واذا كانت الجملة الخبرية مع بقائها على حالها يكون المقصود منها هو المتعلق الذى قيد به مضمونها حتى قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى الى آخر ماعند (ش) فكيف لايكون كذلك مع التصرف فيها

بالنقل عن معناها الأصلى فالمقصود بهذه الجملة الاستعانة بالاسم الشريف على مايراد من الفعل أو المصاحبة عند ارادة الشروع فيه والمقصود الأصلى قبل النقل صار تبعا اه وبحث معه معاصره الهلالى قال فى شرح القادرية وهذا قول صدر من غير تأمل أما أولا فلان المصاحبة نسبة بين متصاحبين وهما هنا التأليف والاسم الشريف فتأخرهما أوتأخر أحدهما ملزوم لتأخرها فاذا تأخر التأليف ونحوه عن النطق بالبسملة تأخرت مصاحبته للاسم الشريف لتوقف وجود النسبة على وجود المنتسبين وأما ثانيا فلان باء الاستعانة هى الداخلة على آلة الفعل الحقيقية أو المجازية والاستعانة بالآلة إنما تكون حالة الفعل لاقبله وتأخر الفعل مستلزم تأخرها كقولك سأكتب بالقلم فجعل الجملة لانشاء الاستعانة غلط نشأ من توهم أنها بمعنى طلب العون وليس كذلك بل معناها إيقاع الفعل بواسطة الباء ه وأجاب أبوحفص بأن مبنى الايراد فى المصاحبة توهم أخذها من حيث هى نسبة بين التأليف والاسم الشريف وليس كذلك بل المتصاحبان الشخص والاسم الشريف ولا خفاء فى تقدمهما على التأليف على جهة الاستعداد له حيث كان المراد المصاحبة عند إرادة الفعل والعزم عليه ومبنى الايراد فى الاستعانة على توهم الفرق بين الاستعانة بمعنى طلب العون وبين مدلول الباء وذلك مما لادليل عليه فالصواب أنهما متحدان وطلب العون محاولة الاقتدار على الفعل فهى سابقة عليه بالضرورة كما فى كتبت بالقلم فان تهيئته وتناوله على الوجه الخاص محاولة الاقتدار على الكتابة ولا خفاء فى تقدمها عليه ه ثم قال الهلالى اثر ماتقدم عنه والجواب الذى ظهر لى أنه الحق هو جواب الشهاب أنها لانشاء التبرك بالاسم الشريف لا لانشاء مدلولها ولا لانشاء متعلقها فلا يرد ما أورده الصفوى ولا ما أوردناه وان شئت ايضاحه فاعلم أن الجمل الخبرية الأصل تارة تنقل لانشاء مضمونها كبعت وتارة لانشاء أمر يتعلق بمضمونها نحو رحمنا الله فانها لانشاء طلب مضمونها والحمد لله لانشاء الثناء بمضمونها وتارة تنقل لغير ذلك نحو نعم الرجل زيد وبئس الانسان عمرو فانهما فى الأصل خبريتان معناهما حصول نعمة وبؤس فيما مضى ثم نقلا الى المدح والذم العامين وجملة البسملة من القسم الثالث فمعنى أؤلف بسم الله أتبرك فى تأليفى بسم الله فهى حقيقة عرفية فى الانشاء ه أى وان كانت مجازاً لغوياً علاقته الضدية نقلت من الاخبار المقيد إلى الانشاء التبركى وجواب أبى حفص والشهاب هما أحسن ماأجيب به عن الإشكال المذكور وأما الغنيمي فقد اعترض كلام الصفوي

وتعجب منه من حيث انه لما استشكل الخبرية جعل كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة من تتمة الخبر ولما استشكل الانشائية لم يجعل شيئاً منهما من تتمة الخبر وهو تحكم وكان عليه أن لوجزم بأحدهما وأورد عليه ما أورد ثم قال يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل العامل فى المجرور وهو حكاية عما يتحقق فى الحال والاستقبال بدون اللفظ وهذا هو شأن الخبر الصادق وأجاب عما أورده الصفوى على الخبرية ثم قال ويصح أن تكون انشائية باعتبار المتعلق الذى هو المصاحبة فتكون الجملة لانشائها وأجاب عما أورد على ذلك ونقل جوابه سيدى أحمد بن مبارك فى تأليفه القول المعتبر ورده بأمور ثم قال الحق فى جملة البسملة أنها خبرية ووجهه بنحو مامر عن الغنيمى وأجاب عما أورده الصفوى على الخبرية بجواب آخر وبحث معه بعض تلامذته وكتب الشيخ (بنى) عقب كلام ابن مبارك كما وجد ذلك بخطه مانصه والظاهر أن هذا الكلام كله بحث فى ظاهر اللفظ والمقصود خلافه فالجملة انشائية معنى وان قلنا إنها خبرية لفظا على مقتضى ماسبق من البحث لأن المبتدىء بها لايقصد بها فائدة الخبر من الاعلام بمضمونها ولا لازمها أى كونه عالما به وانما يقصد انشاء التبرك فهى انشائية معنى سواء قلنا إن لفظها لفظ الخبر أولفظ الانشاء لأن مضمونها من الأعلام بحصول التأليف فى الحال أو المستقبل مقيدا بالمصاحبة غير مقصود وهذا على حد قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران (رب انى وضعتها أنثى) فانها خبرية لفظا انشائية معنى فمقصودها انشاء التحسر ومن هذا أيضا الأذكار التى لفظها لفظ الخبر نحو لا إله الا الله وسبحان الله والحمد لله اذ المقصود بها انشاء الثناء على الله تعالى أوتنزيهه لا الاعلام ه كلام (بنى) فقد أول كلام شيخه ورده الى القول بالانشائية وان كان ظاهر كلامه الخبرية وصرح الانبابى فى تقريراته على السعد بخبرية الجملة بتمامها مع افادة المقصود من غير نقل ومنع النقل الى الانشاء فيها وفى غيرها وأطال فى ذلك لكن ماذكره من المنع مخالف لما هو كالمجمع عليه من الجواز كما ذكره هو بنفسه وارتكب فيما ورد من ذلك تكلفات لاحاجة اليها فالقول بجواز النقل الذى عليه الجماعة أظهر وأسهل منها بكثير وذهب جماعة من المشارقة كالبنانى و(د) الى أنها خبرية باعتبار الفعل المقدر انشائية باعتبار المتعلق بالكسر ونحوه للعطار فى حاشيته على المحلى قال ولايقال ان الخبر والانشاء متقابلان فلايجتمعان فى كلام واحد لأن معنى ماذكرنا انا اذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا الى ماتم به الاسناد من ركني الجملة

الثانية خصت البسملة بجعل صفتى الرحمة متلاصقتين لاسم الذات اشارة الى سبق الرحمة الغضب

كانت خبرية واذا نظرنا الى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ه لكن قد يقال كيف يقطع النظر عن القيد مع أنه روح الكلام والمقصود من الجملة كما مر عن الشيخ عبد القاهر وليس كلامنا فى مجرد ركنى الجملة مع قطع النظر عن القيد ولئن سلمنا ذلك فيكون ح الخلاف لفظيا وهو ظاهر كلام الشيخ (بنى) المتقدم واختاره الصبان فى رسالته فى البسملة تفصيلا آخر وافق (د) ومن ذكر معه فى بعض الصور وخالفهم فى البعض فانظره ان شئت فهذه أقوال خمسة فى جملة البسملة هل هى خبرية فقط أوانشائية فقط بسبب النقل أو تحتمل الأمرين على البدلية أو الأمران موجودان فيها معا كما للغنيمى أوالتفصيل كما للصبان وأما القول بالوقف كما عند المحشى وهو السادس فلم أر الآن من صرح به الا مايؤخذ من صنيع الصفوى والعبادى حيث تركا الاشكال على حاله و وجهه مامر من عدم صدق ضابط الخبر أو الانشاء عليها مع أن الشارع لم يطلب منا اعتقاد أنها خبرية أوانشائية وانما طلب منا الابتداء بالبسملة فى الأمر المهم مع قصد التبرك بها ولهذا كان هذا الخلاف لا ثمرة له إلا معرفة الشيء على وجهه ولا يرد القول بالتوقف بأنه ليس عندنا كلام ليس بخبر ولا إنشاء لأن للمتوقف أن يقول ولئن سلمنا الانحصار المذكور ولكن لما لم يصدق ضابط الخبر والانشاء عليها توقفت فى ذلك ولم أجزم بأحدهما وأما ماأجبتم به عن استشكال الخبرية والانشائية فلم يظهر لى وجهه و كذا لا يرد القول بخبرية الجملة بتمامها أوخبرية الصدر أن ذلك مخالف لما مر عن الشيخ عبدالقاهر من غير نظر الى قصد المتكلم بجملة البسملة لأن تلك القاعدة أغلبية كما ذكره حواشى السعد لأن النفى والاثبات كما يتوجهان الى القيد فقط وهو الغالب يتوجهان الى المقيد فقط والبهما معاً واعلم أن بحث الصفوى انما يرد على تقدير المتعلق خاصا كما مر فان قدر عاما كابتدئ لم يتوجه على الانشاء شيء لحصول الابتداء بالبسملة بمجرد النطق بها أما حقيقة كما فى ابتداء التأليف أو تجوزاً كما فى نحو السفر وقد اختاره بعض المتأخرين منهم الشيخ (تو) فى شرحه على جامعة الشيخ خ ونصه التقدير أتصرف كما قدره بعض الفضلاء ممن لقيناه بالمسجد الحرام قال لتعم بركتها جميع الأقوال والأفعال والحركات والسكنات لاخصوص التأليف ه واستحسنه شيخنا سيدى الحاج محمد كنون رحمه الله تعالى عند قراءتنا عليه الجامع . قوله (إشارة الى سبق الخ) يعني

كما فى الحديث القدسى و فى التكرار اشارة الى غلبتها وعدم انقطاعها ومن رحمته تعالى ترغيب عباده فى التراحم فى الحديث الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء انما يرحم الله من عباده الرحماء من لايرحم لايرحم مانزعت الرحمة الا من شقى

أن ملاصقة صفة الرحمة لاسم الذات دال بطريق الاشارة على سبق الرحمة الغضب ودليل هذه الاشارة الحديث القدسى أنا الله لاإله الا أنا سبقت رحمتى غضبى فمن شهد أن لاإله الا الله وأن محمداً رسول الله فله الجنة ثم ان السبق ظاهر ان فسرت الرحمة والغضب بصفة الفعل كالانعام والانتقام وان فسرت بصفة الذات كارادة ذلك فالكلام على تقدير مضاف أى أثر رحمتى أثر غضبى . قوله ﴿اشارة الى غلبتها﴾ مما يؤيد هذه الاشارة قوله صلى الله عليه وسلم (ان الله تعالى لما خلق الخلق كتب بيده على نفسه أن رحمتى غلبت غضبى) أخرجه الترمذى وابن ماجه . قوله ﴿ومن رحمته تعالى ترغيب الخ﴾ هذا اشارة الى حظ العبد من هذين الاسمين وهو الاتسام بالرحمة للعباد و رفض ماسواه تعالى اكتفاء برحمته الواسعة قال الاقليشى فى شرح الأسماء الحسنى ان كان لك تشوف الى الرحمات العلية فكن رحيما لنفسك ولغيرك فارحم الجاهل بعلمك والذليل بجاهك والفقير بمالك والصغير بشفقتك والعصاة بدعوتك والبهائم بعطفك و رفع عنفك فأقرب الناس برحمة الله تعالى أرحمهم بخلقه ه و رحم الله القائل

ارحم بنى جميع الخلق كلهم   وانظر اليهم بعين اللطف والشفقه
وقر كبيرهم وارحم صغيرهم   وراع فى كل خلق حق من خلقه

و فى الحكم العطائية من اطلع على أسرار العباد ولم يتخلق بالرحمة الألهية كان اطلاعه فتنة عليه وسبباً لجر الوبال اليه وقد ذكر هنا ابن عباد ماقيل إن سبب أمر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ولده هو غلظته على العصاة ودعاؤه عليهم لما عرج به الى السماء ونقل كلامه (جس) هنا ﴿فائدة﴾ قال أبو العباس الرحمن الرحيم من أذكار المضطرين لأنه يسرع لهم تفريج الكرب وفتح أبواب الفرج قال ابن عربى من داوم على ذكرهما لا يشقى أبدا وقال بعض شراح الأسماء الحسنى خاصية الرحمن صرف المكروه عن ذاكره وحامله ومن ذكره بعد كل صلاة مائة مرة أخرج الله تعالى من قلبه الغفلة والنسيان وخاصية الرحيم أن من داوم عليه كل يوم مائة مرة رزقه الله رقة القلب ورحمة الخلق ومن خاف على نفسه مكروها وذكر الاسمين

الثالثة قال ابن مسعود حروف البسملة تسعة عشر فمن أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليواظب عليها يجعل الله له بكل حرف جنة من أحدهم ثم عرف الناظم بنفسه ليحصل الوثوق بما أفاده فيحصل الانتفاع به فيحصل له الثواب المقصود له فان العمل والفتوى من الكتب التى جهل مؤلفوها ولم يعلم صحة مافيها لايجوز

أو كتبهما وحملهما دفعه الله تعالى عنه . قوله ﴿تسعة عشر﴾ أى رسمية وثمانية عشر لفظية قال بعض المفسرين وفى ذلك اشارة الى أنها دوافع للنقمة بالنار التى أصحابها تسعة عشر وجوالب للنعمة بالصلوات الخمس والوتر التى عددها ثمانية عشر لأنها أعظم العبادات ه قال فى حل الكنوز المقفلة

من كان يتلوها فلايرى سقر　　حروفها تقيه تسعة عشر

برسمها حتى الصراط يسلك　　وجنة الخلد بها تستملك

وأشار بالبيت الثانى الى ماأخرجه الطبرانى أن الخلق لايدخلون الجنة الابجواز وهو بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله تعالى لفلان أدخلوه جنة عالية قطوفها دانية اللهم برحمتك عمنا وعلى الكتاب والسنة توفنا وأنت راض عنا ياأرحم الراحمين يارب العالمين . قوله ﴿ثم عرف ظم بنفسه الخ﴾ هذا هو الأمر الثانى مما بدا بهظم و وجهه (ش) بأمور منهاليحصل الوثوق الخ وذلك لأن ابهام القائل مرغوب عنه شرعا وعادة أما الأول فلما علم من اشتراط عدالة الناقل فى قبول منقوله مع اشتراط كونه عارفا اذا كان له تصرف فيه كالتأليف فشرط المؤلف أخص من شرط الراوى ومع كونه مبهما لاتتأتى معرفة عدالته وأما الثانى فلما جرت به العادة أنه اذا جهل القائل لم يكن للناس فى الغالب على قوله اقبال بل يكون عندهم ولد مجهول الأب وسيأتى فى المبادى أن العلوم أقسام ثلاثة . قوله ﴿التى جهل مؤلفها ولم يعلم الخ﴾ مفهومه ماذا علم المؤلف وعلمت الصحة فلااشكال ح فى جواز العمل والفتوى بها وكذا اذا علمت الصحة وان جهل مؤلفها لأن الاعتقاد حينئذ على علم الصحة وكذا ان جهلت الصحة اجتهادا وعلم المؤلف بالضبط والعدالة كالشيخ (خ) وابن عاصم وصاحب العمل الفاسى لاسيما مع تسليم الشراح والحواشى فالمراد بعلم المؤلف علم حاله وهو أن يكون مشهورا بما ذكرنا زيادة على علم ذاته وصحة نسبة التأليف اليه كما يؤخذ من كلام القرافى الآتى لأن الصحة وان جهلت

كما قاله القرافى وغيره

اجتهادا فقد علمت تقليدا ولافرق بينهما كما يؤخذ من كلام الهلالى ونصه وحاصل الأمر فى الكتب التى يعتمد عليها فى العمل والفتوى والأحكام أن يطلب فيها أمران الأول صحة نسبتها الى المؤلف الثانى صحتها فى نفسها أما الأول فيثبت بروايته سماعا بسند صحيح أوماتنزل منزلته وهو اشتهار الكتاب بين العلماء معزوا للمؤلف وأما الثانى فيثبت بموافقته لايجب العمل به وهو المتفق عليه أوالراجح أو ماجرى به العمل أوالمشهور أوالمساوى وتعرف تلك الموافقة عند المجتهد فى المذهب بالاجتهاد وعند المقلد اما بالتقليد لمؤلفه لنصه على أنه يتحرى ذلك وهو ممن يقتدى به كالشيخ (خ) واما بالتقليد لشيوخ ذلك الكتاب الذين لهم القدم الراسخ فى تمييز القشر من اللباب فاذا أثنوا عليه تعين على المقلد المصير اليه هـ ومن هذا قراءة الكتب على الشيوخ المذكورين كما فى نوازل سيدى عبد الرحمن الفاسى حيث قال أفتى أئمة المذهب بأنه لاتجوز الفتوى من الكتب المشهورة ممن لم يقرأها على الشيوخ فضلا عن الغريبة . قوله ﴿ كما قاله القرافى الخ ﴾ ونصه تحرم الفتوى من الكتب الحديثة التصنيف اذا لم يشتهر اعزاء مافيها الى الكتب المشهورة الا أن يعلم أن مصنفها ممن يعتمد لصحة علمه والوثوق بعدالته وكذا تحرم الفتوى من الكتب الغريبة حتى تتظافر عليها الخواطر ويعلم صحة مافيها وكذا تحرم من حواشى الكتب يعنى الطرر لعدم الوثوق بما فيها قال ابن فرحون مراده اذا كانت الحواشى غريبة النقل وأما اذا كان موجودا فى الأمهات أومنسوبا الى محله بخط من يوثق به فلافرق بينهما وبين سائر التصانيف هـ نقله م فى ك اذا علمت هذا تبين لك أن كلام القرافى لاتفصيل فيه ولاغبار عليه وهو موافق لكلام الهلالى وسيدى عبد الرحمن الفاسى خلافا لشيخنا المحشى رحمه الله تعالى حيث جعل فيه تفصيلا وأخرج منه صورة مااذا جهلت الصحة اجتهادا وعلم المؤلف بالضبط والاتقان وقد سلم كلامه غير واحد إلا أن (ش) اختصره جدا فالمراد بجهل المؤلف فى كلام (ش) جهل ذاته وحاله معا أوجهل حاله وإن علمت ذاته مع جهل الصحة لما فى كتابه وأما إذا كان ممن يوثق به فى هذا الشأن فتجوز الفتوى من كتابه تقليدا له لأن الصحة وإن جهلت اجتهادا فقد علمت تقليدا كما يؤخذ من قول القرافى إلا أن يعلم الخ وفى آخر أحكام القاضى ابن سهل أن ابن لبابة وأصحابه أفتوا بعدم منع المتحلقين فى المسجد لفعل الأئمة والامام مالك وقيده ابن سهل

وليعظم موقع كلامه فى النفوس لاشتهاره بجلالة العلم والاتقان فيه فيعظم الاقبال والنفع فان عظمة الكلام فى النفوس على حسب عظمة المتكلم به فيها وهذا مما يصح أن يوجه به افتتاح الكتاب العزيز بالفاتحة اذ حاصلها تعريف العباد بأن الله سبحانه هو الذى منه المبدأ والانعام بالإيجاد والامداد واليه المنتهى وهو المنفرد بما به يحق أن يعبد وهو المعين و بيده الهداية والاضلال فان من علم بذلك علما مباشرا لسويداء قلبه تلقى أوامره ونواهيه بالتعظيم والاجلال لامحالة ولذا قال (انما يخشى الله من عباده العلماء) و فى البخارى عن عائشة مرفوعاً (ان أتقاكم

بمن يوثق بعلمه ودينه و بغير أوقات الصلاة لئلا يشغل المصلين قال ابن عرفة هذا التقييد صحيح لانعقاد الاجماع على عدم قبول الفتوى من مجهول الحال حتى يشتهر بالعلم والدين ه أى فان اشتهر بذلك قبلت فتواه سواء كانت من لفظه أو من كتابه . قوله ﴿وليعظم موقع الخ﴾ هذا هو الأمر الثانى مما وجه به (ش) تعريفه ظم بنفسه وليس من قبيل تزكية النفس المنهى عنه لأن المقصود العلم بالافادة ومفيدها وهو من دواعى الاعتناء بالكتاب والنظر فيه بعين الرضى والصواب فصار تعريف المؤلفين بأنفسهم من باب الحرص على الانتفاع بكتبهم ثم إن هذا التوجيه من نمط ماقبله بل هو سبب فيه لأنه ان عظم موقع كلامه فى النفوس حصل الوثوق بما أفاده كما مر . قوله ﴿منه المبدأ الخ﴾ هذا تضمنه قوله تعالى ﴿الحمد لله إلى الرحيم﴾ . وقوله ﴿واليه المنتهى﴾ هذا تضمنه . قوله (ملك يوم الدين) . وقوله ﴿وهو المنفرد الخ﴾ هذا تضمنه (إياك نعبد) وقوله ﴿وهو المعين﴾ تضمنه (إياك نستعين) . وقوله ﴿و به الهداية﴾ تضمنه (اهدنا الصراط الخ) قوله ﴿ولذا قال الخ﴾ أى ويكون تلقى الاوامر والنواهى بالتعظيم والاجلال انما يصدر من العالم قال تعالى (انما يخشى الله الخ) فحصر تعالى الخشية فى العلماء قال القلشانى اعلم أن العلم حيث ماوقع فى كلام الله تعالى ورسوله فى معرض التشريف فالمراد به العلم النافع المخمد للهوى فشاهد الخشية لله تعالى وشاهد الخشية موافقة الأمر وقال ابن عطاء الله فى التنوير العلم النافع هو الذى يستعان به على طاعة الله تعالى و يلزمك المخافة منه والوقوف على حدوده وهو المعرفة بالله تعالى والعلم بما أمر به إذا كان تعلمه لله و فى نصيحة الهلالى

والعلم ما أكسب خشية العليم فمن خلا عنها فجاهل مليم
لأنه ميراث الأنبياء فلم ينله غير الأتقياء

وأعلمكم بالله أنا) ولأن فى تعريفه بنفسه اظهارا لنعمة تأهيل الله اياه للعلم والتأليف فيه والتحدث بالنعمة شكر وفى الحديث ان الله اذا أنعم على عبد أحب أن يظهر أثر نعمته عليه وفى حديث آخر ليس منا من لم يتعاظم بالعلم قال الاجهورى أى من لم يعتقد أن الله عظمه بوضعه فيه وليس المراد احتقار الغير والتكبر عليه لأنه منهى عنه ولذا قال صلى الله عليه وسلم (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) وكل ماورد فى الشريعة من كلام الأئمة مما هو فخر

قوله ﴿ولأن فى تعريفه الخ﴾ هذا هو الأمر الثالث مما وجه به (ش) كلام ظم وقد ألف السيوطى كتابا سماه نزول الرحمة فى التحدث بالنعمة وحاصله أنه اذا كان لاظهار فضل الله تعالى جاز وكذا اذا لم ينصف ونوزع أوعورض أوكان بين قوم لايعرفون مقامه واضطر الى التعريف به وقال سيدى عبد السلام القادرى فى كتابه أداء الحقوق فى ابداء الفروق

والفرق بين مظهر للفخر وذاكر النعمة لأجل الشكر
أن افتخاره للاستعالة وطلب العز والاستطالة
والشكر اظهار لفضل الله ونعم ليس لهـا تناه

هذا كلام علماء الظاهر وأما كلام أهل الباطن فقال سيدى على الخواص التحدث بالنعمة من غير أغراض نفسانية خاص بالاكابر بخلاف غيرهم فربما دخل الرياء على أحدهم ثم قال اذا علم العبد أنه مستحق للعقوبة وأن ماعنده من الكمال عارية من فضل سيده جازله التحدث بالنعم لأنه لايرى فيها فخرا على أحد قال الشعرانى عقبه وهذا مشهدى الآن بحمد الله تعالى فانه والله أرى نفسى استحقت الخسف ولاأرى أحدا أكثر اقتحاما للمعاصى منى وكثيرا ماأشاهد أن مايقع من البلاء هو بسبب ذنوبى وحدى وهذا لايذوقه الاأهل هذا المقام ﻫ الخ وقال ابن عباد على قول الحكم الزهاد اذا مدحوا انقبضوا لشهودهم هذا الثناء من الخلق والعارفون اذا مدحوا انبسطوا لشهودهم ذلك من الملك الحق مانصه ولهذا النظر والشهود الجمعى استقام لهم من مدحهم لأنفسهم مالم يستقم لغيرهم كما وقع لجماعة منهم ولايتأول ماوقع منهم بما تأول به علماء الظاهر مدح يوسف عليه السلام لنفسه لعدم الحاجة اليه فى هذا المقام ﻫ الخ يعنى مقام الجمع والشهود . قوله ﴿أن يظهر الخ﴾ بفتح الياء والهاء من الثلاثى وأثر هو الفاعل وروى بضم الياء وكسر الها وأثر منصوب على المفعولية . قوله ﴿ولافخر﴾ أى لاأفتخر

صورة فالمراد به التحدث بالنعم أو النصح أو نحو ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام (أنا النبي لا كذب) وقول يوسف عليه السلام (اجعلني على خزائن الأرض انى حفيظ عليم) وقول حسان فى الرد على بنى تميم

هبلتم علينا تفخرون وأنتم لنا خول مابين رق وخادم

بشيء من الأشياء لابسيادة ولابغيرها قال ابن عباد فى رسائله أى انما أعلمتكم بسيادتى لتعلموا بذلك منزلتى لتقوموا بواجب حق ربى ونعمل بأمره فى التحدث بالنعمة وقول من قال أى انما أفخر بالعبودية لا بالسيادة كلام لا أفهمه لأن العبودية نسبتها اليه والى غيره واحدة فان قيل أراد بها العبودية التى هى مقامه قلنا انما يصح التفاخر بها من حيث انها منة من الله تعالى فان صح الفخر بها من هذا الوجه صح الفخر بالسيادة من هذا الوجه أيضا فالظاهر أنه عليه السلام نفى الفخر مطلقا ه الخ . قوله ﴿أنا النبي لا كذب الخ﴾ بعده * أنا ابن عبد المطلب * قاله يوم حنين تحدثا بالنعمة وردا على المشركين وتقوية لقلوب المؤمنين وهو مما خرج موزونا بغير قصد فلا يسمى شعرا ولا موزونا وانما يقال فيه متزن . قوله ﴿وكذا قول يوسف الخ﴾ قال الخازن فان قلت كيف مدح نفسه وقد قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) قلت انما يكره تزكية النفس اذا قصد بها التفاخر وأما ان قصد بها نفع الغير فلا تكره ه الخ وتقدم عن ابن عباد أن هذا لا يحتاج اليه عند العارفين . قوله ﴿وقول حسان﴾ هو شاعر النبي صلى الله عليه وسلم عاش مائة وعشرين سنة نصفها فى الجاهلية ونصفها فى الاسلام . وقوله ﴿هبلتم﴾ يقال هبلته أمه أى فقدته كقولهم ثكلته أمه وهبل الرجل اذا كثر كذبه من باب فرح والخول بفتح الخاء والواو الخدم والحشم فما بعده تفسير له والخطاب لبنى تميم وذلك أنهم جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم قبل اسلامهم فقال شاعرهم الأقرع بن حابس رضى الله عنه يا محمد أخرج الينا نفاخرك ونشاعرك فان مدحنا زين وذمنا شين فقال صلى الله عليه وسلم ذلك الله اذا مدح زان واذا ذم شان لم أبعث بالشعر ولم أومر بالفخر ولكن هاتوا فأمر صلى الله عليه وسلم ثابت بن قيس أن يجيب خطيبهم فخطب فغلبه فقال الأقرع بن حابس

أتيناك كيما تعرف الناس فضلنا اذا خالفونا فى ذكر المكارم

وإنا رؤس الناس من كل معشر وأن ليس فى أرض الحجاز كدارم

وقول الشيخ عبد القادر قدمى هذه على رقبة كل ولى وأما قول من قال لايجوز الفخر بالخصال الدينية فان أراد على قصد اظهار النعمة أو الحث على الاقتداء به أو نحو ذلك فصحيح والا فلا ولأن تعريف المؤلفين بأنفسهم يشعر بطلب الاعتناء بمعرفة الشيوخ ونسبة فوائدهم اليهم والقيام

فأجابه حسان بقوله

بنى دارم لاتفخروا ان فخركم   يعود وبالا عند ذكر المكارم

هبلتم الخ . قوله ﴿وقول الشيخ الخ﴾ ورد أنه لما قال ذلك خضع له كل ولى فى عصره أى لكونه قطب وقته الاوحد فسلب من حينه ومن انشاده

أنا قطب أقطاب الوجود حقيقة   على سائر الأقطاب قولى وحرمتى

توسل بنا فى كل ضيق وشدة   أغيثك فى الأشياء طرا بهمتى

ومقامه رضى الله عنه مشهور عند الخاصة والعامة وأطال الشعرانى فى الطبقات فى ترجمته وعرف به الشيخ المناوى فى تأليفه نتيجة أهل التحقيق فى بعض أهل الشرف الوثيق والمشهورين من أولاده . قوله ﴿فان أراد على قصد الخ﴾ على هذا حمله جس ونصه وكل من أطلق على شىء من ذلك فخرا فبالنظر إلى الصورة الظاهرة لا بالنظر إلى المقصود وهذا مراد من قال يجوز الفخر الخ . قوله ﴿و الا فلا الخ﴾ أى فليس بصحيح لأن الفخر منهى عنه بأى شىء كان كما مر عن ابن عباد وقد عد بن حجر فى الزواجر من الكبائر الدعوى فى العلم أو القرآن أو شىء من العبادة زهوا وافتخارا بغير حق ولا ضرورة واستشهد على ذلك باحاديث منها ماأخرجه الطبرانى فى الأوسط والبزار باسناد لابأس به عن عمر وأبو يعلى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (يظهر الاسلام حتى تختلف التجار فى البحر وحتى تخوض الخيل فى سبيل الله ثم يظهر قوم يقرؤن القرآن يقولون من أقرأ منا من أعلم منا من أفقه منا ثم قال لأصحابه هل فى أولئك من خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم وأولئك وقود النار) قوله ﴿ولأن تعريف المؤلفين الخ﴾ هذا هو التوجيه الرابع وقوله بمعرفة الشيوخ ومن فوائد هذه المعرفة ماأشار اليه بقوله ونسبة إلى قوله لأنهم وقد ورد عن الشافعى أنه كان يعظم رجلا من العوام ويقوم اليه فيسأل عن ذلك فقال هو شيخى علمنى بلوغ الكلب وأنه إذا رفع رجله

بحقوقهم والثناء عليهم والدعاء لهم لأنهم آباؤنا فى الدين فلولا أهل العلم لم يعبد الله . من لم يشكر الناس لم يشكر الله . من أسدى اليكم معروفا فكافئوه فان لم تقدروا فادعوا له الحديث . واكرامهم فى الحقيقة اكرام لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هم نوابه وأنصاردينه قال أبو معاوية الضرير أكلت مع الرشيد يوما فصب على ولم أعرفه أى لكونه ضريراً فقال أتدرى من يصب عليك فقلت لاقال أنا اجلالا للعلم فقلت جزاك الله خيرا ياأمير المؤمنين ما أكرمت الا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صدقت انما فعلت لأنها كف عنيت بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى معاذ مرفوعا من وقر عالماً فقد وقر ربه وفى الاحياء أخذ ابن عباس بركاب زيد بن ثابت وقال كذا أمرنا أن نصنع بالعلماء والكبراء منا فقبل زيد رأس ابن عباس وقال كذا

عندالبول فذلك علامة على بلوغه وكان يقول الحر من راعي وداد لحظة وانتمى لمن أفاد لفظة

وأنشد بعضهم

إذا أفادك انسان بفائدة ... فلازم شكره أبدا

وقل فلان جزاه الله صالحة ... أفادنيها والحق والكبر الحسدا

قوله ﴿من لم يشكر الخ﴾ أخرجه الامام أحمد فى مسنده والترمذى . وقوله ﴿لم يشكر الله﴾ أى لم يطعه فى امتثال أمره بشكر الوسائط لأنه أمر بذلك كما ورد فى الكتاب والسنة وشكر الله تعالى بطاعته وامتثال أمره كما يأتى فى تعريف الشكر . قوله ﴿من أسدى اليكم الخ﴾ أخرجه الامام أحمد وأبو داود وابن حبان بلفظ من استعاذكم بالله فأعيذوه ومن سألكم بالله فأعطوه ومن دعاكم فأجيبوه ومن صنع اليكم معروفا فكافؤه فان لم تجدوا ماتكافؤنه فادعوا له حتى تروا أنكم كافأتموه وقوله فكافئوه روى بالهمز وبدونه وهما لغتان بمعنى واحد وهو المجازات . قوله ﴿قال أبو معاوية الخ﴾ هو من علماء الحديث وقوله ما أكرمت الخ هذا مما ينبغى أن يلاحظه كل من ابتلى بتعظيم الناس له واكرامه وتقبيل يده مثلا كالاشراف والعلماء وأفاضل الناس فيعتقد أن ذلك تعظيم لله تعالى ولرسوله وأما هو فلا يستحق شيئاً من ذلك وبه يسلم من الكبر والعجب قوله عنيت بالبناء للمفعول فى اللغة المشهورة لكن بحسب الصورة والا فهو بمعني المبنى

أمرنا أن نصنع بآل بيت نبينا صلى الله عليه وسلم فقال ﴿يقول﴾ مضارع للحال ومحكيه الحمد لله الخ الرحمن فمجموع تلك الجمل فى موضع نصب على المفعولية بيقول فيكون الكتاب كله جملة واحدة لأن المحكى فى قوة المفرد فان قلت كون الناظم قائلا لهذا النظم فى حال اخباره بذلك

للفاعل فمرفوعه فاعل لا نائب وكذا سائر الأفعال التى التزمت العرب فيها البناء للمفعول وانما أسند الاعتناء إلى كفه مع أنها لم تكتسب حديثا لأنه كان ضريرا من صغره لأنها بعض ذاته التى اعتنت بذلك مع أن صب الماء انما وقع عليها قال ظم ﴿يقول عبد الواحد البيت﴾ اعلم أن القول إذا كان بمعنى التلفظ لا ينصب إلا جملة أو مفردا يؤدى معناها كقلت قصيدة أوشعرا أومعنى مفرد قصد لفظه نحو (يقال له إبراهيم) أومفردا مسماه لفظ كقلت كلمة أى لفظ رجل مثلا وقال الشيخ الأمير فى حواشى الشذور الأسهل أن يقال القول إنما يتوجه للفظ جملة كان أو غيرها فقلت جاء زيد معناه قلت هذا اللفظ فان توجه للمعنى كان بمعنى الاعتقاد كقلت بأن النية واجبة وان كان اللفظ مسماه لفظ توجه للدال أو المدلول كقلت كلمة أو قصيدة يحتمل هذا اللفظ ويحتمل معناه وهو لفظ رجل مثلا أو اللفظ المنظوم . قوله ﴿مضارع للحال الخ﴾ حاصل ماذكره أن جملة القول اما خبرية أو انشائية والأول فيه احتمالات ثلاث لأن المضارع اما للحال أو الاستقبال أو بمعنى الماضى وهو أصحها والثانى فيه احتمال واحد وهو الحال والأولى أن يذكرها على هذا الترتيب لأنه أدرج صورة الانشاء فى صورة الخبر . قوله ﴿ومحكيه﴾ أى مفعوله الحمد لله إلى آخر النظم وهذا الوجه هو الأقرب واقتصر عليه غير واحد ونقله الصبان عن السندوبى وسلمه وذهب عليه ابن غازى فى لغز له فى ألفية ابن مالك وكذا يقال فى مختصر الشيخ خ ونحو ذلك وقال الأشمونى أحمد فى محل نصب بالقول والجمل بعدها معطوفة عليها قال الصبان ولا تنافى لامكان حمله على ملاحظة العاطف من الحكاية لامن المحكى فكل جملة مقول مستقل وما قاله السندوبى بالعكس ه وقال بنى شارح خطبة الالفية ومعمول القول هنا أحمد ربى مع بقية الخطبة أو بعضها أوجميع الكتاب أوما عدى الخطبة وفى ذلك أبحاث . قوله ﴿على المفعولية﴾ هذا مذهب الجمهور وقال ابن الحاجب مفعول مطلق نوعى كالقرفصاء فى قعد القرفصاء إذ هى دالة على نوع خاص من القول انظر المغنى وقوله الكتاب كله أى ما عدا البيت الأول بدليل قوله ومحكيه الحمد لله الخ . قوله ﴿فان قلت الخ﴾ حاصله مع ايضاح أن المضارع إذا كان بمعنى الحال فمعناه يقول عبد

متنافيان لأدائه الى اجتماع لفظين فى آن واحد وهما لفظ النظم ولفظ يقول الذى حصل به الاخبار بأنه متكلم بذلك النظم فى الحال وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين كاستحالة اجتماع الضدين قلت يمكن أن يكون زور النظم فى نفسه ورتبه وتكلم به كلاماً نفسياً ثم أخبر بلسانه أنه قائل له فى نفسه حال الاخبار فحصل بذلك ابرازه للعيان ويمكن أن يقال أنه جرد من نفسه شخصاً مسمى باسمه وفرضه متكلما بهذا النظم فأخبر عنه حين تكلمه به أنه قائل له فى الحال ويكون الاتيان بالفاعل اسما ظاهرا فى قول عبد الواحد فى محله وليس معدولا اليه عن الضمير وأما على الأول فالأصل أقول على أن الفاعل ضمير المتكلم فعدل عنه الى الظاهر ليعرفه من يقف على كتابه بعد فان الضمير انما يفيد تعيين مسماه عن حضوره ويحتمل أن يكون المضارع بمعنى الماضى بناء

الواحد الآن الحمد لله الخ وجملة الحمد يحتمل الخبر والانشاء فيرد عليه أن المتكلم بلفظ لا يمكنه فى تلك الحال أن يتلفظ بغيره وزمن الحال ضيق لا بقاء له فزمن أحد اللفظين غير زمن الآخر والمتقدم ماض والمتأخر مستقبل وثنى الخبر فى قوله متنافيان لكون المبتدأ مثنى فى المعنى. قوله ﴿قلت يمكن الخ﴾ حاصله أنه لا يشترط التلفظ فى المحكى بالقول فيمكن أن يكون كلاما نفسيا والقول يطلق عليه (وح) فلا تمتنع المقارنة بين المحكى به والمحكى. قوله ﴿ويمكن أن يقال﴾ حاصله أن السؤال المذكور انما يرد اذا كان المتلفظ بالحكاية والمحكى شيئاً واحدا وأما اذا كان متعددا حقيقة أومجازا كما هنا فلا يرد فالمتلفظ بجملة القول ظم والمتلفظ بالمحكى شخص آخر جرده ظم من نفسه وفرضه متكلما بقوله الحمد لله الخ ثم أخبر عنه الى آخر ماقرره (ش) ولا يخفى عليك بعده. قوله ﴿انما يفيد الخ﴾ قال فى رسالة الوضع ماهو من هذا القبيل أى الوضع العام للموضوع له الخاص لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة ه وهى هنا الحضور والمشاهدة. حكى أن رجلا طرق الباب على بعض النحاة فقال من فقال الرجل أنا فقال له النحوى أنا من وراء الباب نكرة. قوله ﴿ويحتمل أن يكون المضارع الخ﴾ يرد عليه أنه لم يثبت للنقول ذكر قبل الحكاية والأصل فى استعمال القول كما قاله الرضى أن يحكى به ما مضى ذكره كقلت زيد قائم أوما يقع فى الحال كأقول الآن زيد قائم أو فى مستقبل كأقول غدا زيد قائم وينبغى على الأخير أن يتلفظ بهذه الجملة ثانيا والا لم يكن حكاية لأن المقصود من الجملة الواقعة بعده ايراد اللفظ المتلفظ به فى غير هذا الكلام لا مجردا بل مع المعنى وأشار

على تأخر نظم هـذا البيت عن نظم مابعده أعنى قوله الحمـد لله الخ الرجز وعدل الى المضارع
لاحضار صورة قائليته لهذا النظم العجيب اذ هو علم غزير فى لفظ يسير ويجوز أن يراد إنشاء
قول هذا الكلام ولايجوز كون المضارع للاستقبال لتوقف الصدق ح على أن يعيدقوله الحمد

(ش) الى الجواب عنه وهو أن يقدر أن نظم البيت الأول تأخر عن بقية النظم فيكون مابعد البيت الأول كلاما أولا والبيت الثانى بعد نظمه كلاما ثانيا اعتبرت فيه الحكاية ولايخفى أنه احتمال عقلى بعيد لادليل عليـه ومخالف لاستعمال المؤلفين وقد جزم الأشمونى بأن المـاضى فى كلام ابن مالك بمعنى المستقبل فقال أوقع المـاضى موقع المستقبل تنزيلا لقوله منزلة ماحصل ه فاذا أول المـاضى بالمضارع ليناسب المقام فكيف لايبقى فى المضارع على حاله لذلك والأولى فى الجواب على هذا الاحتمال أن يقال لـمـا استحضر المعانى التى قصد نظمها فى ذهنه فقد تكلم بها كلاما نفسيا فصح أن يخبر عنها بقال والقول يطلق على الكلام النفسى وأجيب أيضا بغير ذلك أنظر شراح خطبة الألفية . قوله ﴿ويجوز أن يراد انشاء الخ﴾ الأولى أن لوأخره عمـا بعده ليكمل الأحوال الثلاثة على أنه خبر ولعه من مخرج المبيضة ويرد على هـذا الاحتمال مامر عند (ش) فى كونه بمعنى الحال وهو عدم امكان تقارن اللفظين واتحادهما من شخص واحـد ويجاب بنحو مامر وهو أن يكون المحكى كلاما نفسيا حاصلا من نفس التلفظ بجملة القول فقول ظم الحمد لله هو مدلول يقول الحمد لله الخ المتلفظ به . قوله ﴿ولايجوز الخ﴾ الصواب جوازه بل هو أرجح من غيره وعليه اقتصر الهلالى وأول به الأشمونى المـاضى الواقع فى كلام ابن مالك كما مر وذلك لأن المحكى فى الظاهر وهو جميع النظم مستقبل لايتم الا فى زمن طويل فيكون المضارع بمعنى الاستقبال مناسبا له غاية . قوله ﴿لتوقف الصـدق الخ﴾ ايضاح هذه الشبهة أن يقال اذا كان المضارع للاستقبال يكون هو والمحكى وعدا وأين الموعود به ودعوى أنه قاله ثانيا تحقيقا للوعد مستبعدة جـدا لأنه لاتظهر فائدة لكون ظم يقوله ثانيا وقد حصل المقصود بابرازه للوجود وأجيب عنها بأنه ان قلنا لابد من تعدد معمول القول حقيقـة بأن يقع فى كلام سابق على الحكاية فى المـاضى ولاحق فى الحكاية بالمستقبل كما ذهب اليه العبادى فمعمول القول فى هذا ونحوه محذوف والتقدير يقول فلان ماسيذكره بعد (وح) يكون المذكور بعـد مستأنفاً وهو الموعود به تحقيقا للوعد وان اكتفينا بالتعدد

لله الخ النظم مرة أخرى بعد الفراغ كما لا يخفى وظاهر أن ذلك مما لا وجه له ولا يصح أن يقصده ظم ﴿عبد الواحد﴾ بن أحمد بن على ﴿بن عاشر﴾ فانتسب لجد أبيه لشهرته به كقول المصطفى أنا النبى لا كذب أنا ابن عبد المطلب وح يتعين أن يكتب ابن فى النظم بالألف خلافا للمبارة وقولهم اذا وقع ابن بين علمين حذفت ألفه خطاً مقيد بما اذا لم يضف الى الجر كمحمد بن شهاب فانه ابن مسلم بن شهاب أو الى غير والده أصلا كالمقداد ابن الأسود فانه ابن عمرو بن الحنفية والأسود تبناه أو رباه أو يكن خبرا نحو وقالت اليهود عزير ابن الله أو يثنى نحو زيد وعمرو ابنا بكر فى الدار أو يكون أول السطر

الاعتبارى كما قاله بعضهم كان المذكور بعد من تمام الوعد محكيا به الموعود به من حيث كونه معمولا للقول وذلك لحصول الغرض به كما اذا خاطبت جليسك وقررت له مسألة ولم يفهم لاشتغال ذهنه بشيء آخر فانك تقول له أقول لك أو قلت لك أحضر ذهنك لتفهم ولا تحتاج إلى تعدد المقول . ومنه قول الشاعر

أقول له ارحل لاتقيمن عندنا وإلا فكن فى السر والجهر مسلما

قاله الهلالى وهو ظاهر قوله (وح) يتعين الخ أى لأن ظم لم ينتسب لأبيه دنية حتى تحذف ألف ابن بناء على التقييد الآتى قال (ط) أصله للزركشى فى التنقيح قال القسطلانى فى شرح البخارى وتعقبه فى المصابيح بأنه إذا وصف العلم بابن متصل مضاف إلى علم كفى ذلك فى حذف الفه خطا سواء كان العلم الذى أضيف اليه ابن علما لاب الأول حقيقة أم لا وكون الأب حقيقة لم أرهم تعرضوا لاشتراطه فلا أدرى من أين أخذه الزركشى ه قلت وصدق صاحب المصابيح فى ذلك فقد ذكر هذه المسألة ابن الحاجب فى مبحث علم الخط من الشافية ولم يذكر هذا الشرط أحد من الشراح والحواشى ونصه ونقصوا من ابن اذا وقع صفة بين علمين ألفه مثل هذا زيد بن عمرو بخلاف المثنى ه قال ابن جماعة على قوله علمين سواء كانا اسمين أو لقبين أو كنيتين ه ولعل الزركشى أخذه من قول ابن قتيبة وان نسبته إلى غير أبيه فقلت جاءنى محمد ابن أخى عبد الله ألحقت فيه الألف قال الهلالى فى شرح خطبة (ق) ولعل هذه العبارة هى التى غرت من حمل الأب على الأب دنية وانما المراد ماظهر من تمثيله ه أى وهو أنه ليس بمضاف إلى علم وعلة الحذف التخفيف لكثرة الاستعمال فحذفت ألفه خطا كما حذفت تنوين موصوفه لفظا ثم إن شروط الحذف ستة الأولى أن يكون صفة فخرج ما كان خبراً نحو زيد بن

والناظم انصارى النسب أندلسى الأصل فاسى المنشأ والدار توفى رحمه الله تعالى ثالث ذى الحجة

عمرو لأنهم أرادوا التخفيف خطا كما خففوا لفظا لحذف التنوين و زيد هنا منون سواء بقى الخبر على أصله أودخله ناسخ وخرج أيضاً ما اذا كان مبتدأ نحويا زيد ابن عمرو فى الدار وكذا إذا وقع بدلا نحو ياعيسى ابن مريم فهو بدل لأنه جرى مجرى العلم فلذا لم يحتج إلى جريه على موصوف نحو وجعلنا ابن مريم وخرج مالم يكن تابعا أصلا كابن فى هذه الآية الشرط الثانى أن يكون بين علمين وهذا هو الذى أشار له فى الكافية بقوله

والابن يكتب بغير ألف ان كان بين علمين فاعرف

فخرج مالم يقع بينهما وان وقع صفة نحو جاء زيد ابن أخينا أو العالم ابن زيد أو العالم ابن العالم الثالث أن يتصل بموصوفه فخرج مالم يتصل نحو زيد الفاضل ابن عمرو الرابع أن يكون مفرداً فخرج المثنى نحو الزيدان ابنا عمرو لقلة الاستعمال ومثله المجموع كما ذكره الرضى الخامس أن يكون مذكرا فخرج ما اذا كان مؤنثا نحو هند ابنة عمرو حيث لايحذف ألفها لفظا فان حذف لفظا حذف أيضاً خطا نحو هند بنت عمرو السادس أن لا يكون فى أول السطر والا كتب بالألف ولهذا ذيل شيخنا الشريف القاضى سيدى عبد الهادى الصقلى بيت الكافية المتقدم بقوله

مالم يكن فى أول السطر وقد جا صفة لعلم قد انفرد

لعلم مفرد قد أضيف مذكر فاعلم وكن منيفا

وأشار الشيخ زكرياء فى نظم الشافية إلى الخمسة الأولى بقوله

وابن خلال اسمين أى علمين ان يكن صفة دون المثنى وأبنت

فيدخل الايصال من قوله خلال اسمين و بقية الشروط الخمسة ظاهرة وقد يقال إن الشرط السادس يؤخذ أيضا من قوله خلال اسمين لأن ابن اذا وقع فى أول السطر لم يقع خلال اسمين بحسب الخط وان وقع بينهما بحسب اللفظ وهذه المسألة من قبيل علم الخط فالخط هو المعتبر فيها ﴿أو الى غير والده الخ﴾ هذا من نمط ماقبله فالصواب عدم اشتراطه. قوله ﴿أنصارى الخ﴾ نسبة الى الأنصار رضى الله عنهم وهم الأوس والخزرج ابنا حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر ابن حارثة و يقال لهما ابنا قيلة نسبة لامهما سموا بالأنصار لنصرهم النبى صلى الله عليه وسلم سماهم الله بذلك فى كتابه وهم من عرب اليمن القحطانية وليسوا من ولد اسماعيل على الصحيح

عام أربعين وألف وهو ابن خمسين سنة كما وجد بخط سيدى المهدى الفاسى فيكون مولده سنة تسعين وتسعمائة وكان له الباع الطويل فى فنون كالنحو والتصريف والبيان والمنطق والعروض والطب والفرائض والحساب والتوقيت والتعديل والرسم والضبط والقراآت وتوجيهها والتفسير والأصلين والفقه والقدم الراسخ فى العلم والعمل حج وجاهد واعتكف وكان يقوم من الليل

قوله ﴿اندلوسى﴾ نسبة للاندلس وهو قطر معروف طيب التربة قليل الهوام معتدل الهواء كثير الفواكه يقابل ثغر طنجة ويتصل بالبحر من جهة الشام يشقه أربعون نهرا كبارا وبه من قواعد المدن نحو الثمانين وأكثر من ثلاثمائة مدينة متوسطة وأما القرى والحصون فلا تحصى وليس فى المعمور مايقطع المسافر ثلاث مدن أو أربع فى اليوم الا بها ولا يسير المسافر فيها فرسخين دون ماء قوى فيها أمر المسلمين حتى كان العدو لا يطمع لهم فى كراع الشاة فوقع الاختلاف بينهم وجعل بعضهم يوهن بعضا حتى استولى عليهم العدو فى حدود الألف وكان سلف ظم ممن خرج منها لطلب الأمن وذكر ابن خلكان أن أول من عمرها بعد الطوفان اندلس ابن يافث بن نوح فنسبت اليه. قوله ﴿توفى الخ﴾ قال م فى ك أصيب بالداء المسمى على لسان العامة بالنقطة ضحى يوم الخميس ثالث ذى الحجة ومات عند الاصفرار من ذلك اليوم والى وفاته أشرت بالشين والميم من قولنا فى جملة أبيات فى تاريخ جملة من شيوخنا والاشارة الى بعض صفاتهم

وعاشر المبرور غزوا وحجة امام التقى والعلم شم قرنفل

وقوله ﴿وعاشر﴾ مبتدا منون على حذف مضاف أى وابن عاشر وشم خبره أى توفى فى السنة المرموز اليها بالشين والميم من غير اعتبار التضعيف . قوله ﴿والبيان﴾ جرى العرف اذا أطلق ينصرف للعلوم الثلاثة علم المعانى والبيان والبديع لأنها بمنزلة علم واحد وقوله والتوقيت هو علم يتعرف منه أزمنة الأيام والليالى ولو احقها وجل منافعه معرفة أوقات العبادة وهو متفرع عن علم الهيئة الذى هو العلم الباحث عن الاجرام البسيطة فلكية أوعنصرية من الكم والكيف والحركة والسكون وكذا علم التعديل وهو العلم المتعلق بتعديل الكواكب قوله ﴿والقراءات﴾ أى السبع أخذها عن الاستاذ المحقق السيد أحمد الكفيف ثم عن العالم الشهير مفتى فاس السيد محمد التلمسانى وغيرهما وفاق أشياخه فى التوجيهات والتعليلات وقرأها عليه سيدى عبد القادر الفاسى فهو من جملة تلامذته . قوله ﴿يقوم من الليل الخ﴾

ماشاء الله و يقرأ بقراءة السبع مع الورع وله تآليف مفيـدة فى غاية التحرير والاتقان وليس الخبر كالعيان كهذه المنظومة العديمة المثال فى الاختصار وجميع مهمات العلوم الثـلاثة العقائد والفقـه والتصوف المتعلقة بأقسام الدين الثلاثة الايمـان والاسلام والاحسان بحيث أن من اقتصر عليه فقد أدى ماوجب عليه تعلمه من العلم الواجب على الاعيان وحواشيه على المختصر وصغير التتائى عليه وشرحه العجيب الذى كتب منه من قول المختصر والكفاءة الدين والحال

أى كما هو دأب العلمـاء من السلف الصالح فينبغى لطالب العلم أن يكون له ورد من الليل ووقت يتفرغ فيه لمناجات خالقه لأن النهار مظنة الاشتغال أما بتدريس أو تأليف أوغيرهما روى أنه رؤى ابن القاسم فى المنام فقيل له مافعل الله بك فذكر كرامة فقيل له أبمسائل الفقه فقال مانفعنى الله الابركيعات كنت أركعها من الليل وروى نحوه عن الجنيـد . قوله ﴿ويقرأ الخ﴾ أى يتلوا القرآن بالروايات السبع تعبدا فهـذا من قبيل العمل فلا تـكرار مع ماتقدم . قوله ﴿مع الورع الخ﴾ جرت عادة العلمـاء بوصف شيوخهم بالزهد والورع ونحوهما من الأمور الباطنة وان كانت لااطلاع لنا عليها لظهور اماراتها لأن مافى السرائر على الأسرة يلوح وذلك من حسن الظن بالعلمـاء وان كان أنكره العلامة سيدى أحمد بن على البوسعيدى على الشيخ (ح) كما ذكرذلك فى آخر كبيره . قوله ﴿فى الاختصار﴾ زادح فى ك وكثرة الفوائد والتحقيق وموافقة المشهور ومحاداة الشيخ (خ) ثم قال بحيث أن من قرأها وفهم مسائلها خرج قطعا من ربقة التقليد وأدى ماوجب عليه الى آخر ماعند (ش) روى أنه ابتـدأها حين أحرم بالحج فنظم أفعال الحج مرتبة بقوله ٭ وإن ترد ترتيب حجك اسمعا ٭ الأبيات ثم لمـا رجع من الحج كملها باشارة بعض الأخيار فعم النفع بها وقد مدحها العلامة سيدى عبد الله ابن محمد بن أحمد العياشى بأبيات منها قوله

عليك اذا رمت الهدى وطريقه ... وبالدين للمولى الكريم تدين

بحفـظ لنظم كالجمـان فصوله ... وماهو إلا مرشـد ومعين

قوله ﴿وشرحه العجيب الخ﴾ قال ح فى ك التزم فيه نقل لفظ ابن الحاجب ثم لفظ التوضيح وأضاف الى ذلك فوائد عجيبة ونكت غريبة ثم ذكر أنه أنشد فى مدح مختصر ابن الحاجب وضيح

خليلى خليل قد شغفت بحسنه ... وتوضيحه صبحا يزينه حاجبه

الى السلم و رجزه فى عمل الربع وشرحه فتح المنان على مورد الظمآن وحواشيه على شرح التنسى لضبط الخراز وتقاييد على الكبرى ومقطعات نظم فيها نظائر فقهية وغيرها ومن نظمه وكان ينشده اذا تكاثرت عليه الأسئلة الفقهية

يزهدنى فى الفقه أنى لا أرى يسائل عنه غير صنفين فى الورى
فزوجان وأما رجعة بعد بتة وذئبان راما جيفة فتسعرا

وله أيضاً رضى الله عنه ملغزا فى الكتابه

لله فى خلقه من صنعه عجب كادت حقائق فى الوجود تنقلب
كلم بعين ترى لا الاذن تسمعها خطابها حاضر وأهلها ذهبوا

وآليت لا آلوه شرحا لغامض من الود يرضاه خليل وحاجبه

قوله ﴿فى عمل الربع﴾ بضم الراء والباء وهو عند علماء الهيئة آلة شعاعية موصلة للمطالب الفلكية بالأعمال الجيبية وعلمه من قبيل علم الهيئة . قوله ﴿وشرحه فتح المنان﴾ قال فى ك ومنها شرحه العجيب على مورد الظمآن فى رسم القرآن فقد أجاد فيه ماشاء وكان دينا على العلماء الأعيان وأدرج فيه تأليفا آخر سماه الاعلان بتكميل مورد الظمآن فى كيفية رسم قراءة نافع من بقية السبعة فى نحو خمسين بيتا وشرحه . قوله ﴿التنسى﴾ هو بفتح التاء والنون . قوله ﴿الأسئلة الفقهية﴾ أى المتعلقة بالأحكام والمخاصمات على الدنيا الفانية أو المتعلقة بالطلاق البتات وليس فيها مايتعلق بالعبادة مع أنها أحق بالسؤال عنها فلذا كان ينشد البيتين تعريضاً بجهال أكثر العوام ويرحم الله القائل

ابنى أن من الرجال بهيمة فى صورة الرجل السميع المبصر
فطنا بكل مصيبة فى ماله فاذا أصيب فى دينه لم يشعر

وليس مراد (ظم) أن ذلك مما يحمله على ترك الفقه والزهد فيه بدليل ماعلم من حاله وتقدم ماقاله فى مدح مختصر ابن الحاجب وضيح فقول من قال فى جوابه

هو الفقه لا يثنيك عن خوض بحره وتحريره يابحر أنك لاترى
فلله لا للخلق فاحفظه تلتحق برضوانه فالحق أبلج للورى

إن قصد المعارضة فلا محل لها و إن قصد المداعبة كما هو عادة الأدباء فلا اشكال .قوله ﴿ كادت

وله عدة شيوخ منهم الشيخ القصار والشيخ سيدى محمد التجيبى الشهير بابن عزيز وكان من

الخ ﴾ وذلك لأن الكلام من خاصيته أن يسمع بالأذن ولا يرى بالعين وهذا بالعكس والخطاب يكون من حاضر إلى حاضر وهذا من غائب الى حاضر ويقرب من هذا اللغز ما أنشده بعضهم فى مدح الكتب وهو قوله

لنا جلساء لايمـــل حديثهم ... الباء مأمونون غيبا ومشهدا
يفيدوننا من علمهم علم من مضى ... وعقـلا وتأديباً ورايا مسددا
فلا فتنة تخشى ولاسوء عشرة ... ولاتتـــقى منهم لساناً ولا يدا
فان قلت إحياء فلست بكاذب ... وإن قلت أموات فلست مفندا

قوله ﴿ وله عدة شيوخ الخ ﴾ منهم أبو الفضل قاسم ابن أبى العافية الشهير بابن القاضى وابن عمه الفقيه المحدث أحمد بن محمد الشهير بابن القاضى أيضاً لأنهما يعرفان بأولاد ابن القاضى من ذرية موسى ابن العافية القائم على الادارسة وكانا يتبرآن من فعله ومن أشياخه أبو عبدالله محمد الهوارى مفتى فاس وخطيبها ومنهم أبو عبد الله محمد بن يحيى العزبى بكسر العين والزاى الشافعى أخذ عنه لما ذهب إلى الحج انظر (ك) قوله منهم الشيخ القصار هو محمد قاسم القيسى لقب بذلك لأن رجلا قصارا وهو الذى يغسل الثياب كان وصياً على بعض أجداده وليس هو ابن القصار الفقيه المشهور لأن هذا متقدم بكثير ولما لقى (ظم) فى حجة الشيخ عبد الله الدنوشرى وسأله عن شيوخه فذكر منهم الشيخ القصار أنشد فى مدحه

قد حاك شقة العلوم أئمـــة ... وكسوا بها بالفضل من هو عار
رقت حواشيها ورق طرازها ... لكنها تحتـاج للقصار

وكان لتحقيقه واختصار عبارته لايحضر مجلسه الا الواحد أو الاثنين ممن عرف تحقيقه ومارس عبارته وربما أورد السؤال واكتفى فى جوابه بنعم أو بلا فنعم إشارة إلى تسليم ما أورده ولا إشارة إلى منعه قالوا وهذا التحقيق فى العلم الذى يوجد فى أولاد سيدى يوسف الفاسى هو إرث عن الشيخ القصار (١) قرأ عليه سيدى العربى الفاسى واخوه وعمهم سيدى عبد الرحمن الفاسى العارف

---

(١) طـ لكن أصل العلوم ارث عن أسلافهم رضى الله عنهم لأن دارهم دار علم من قديم الزمان انظر عناية أولى المجد لأمير المؤمنين مولانا سليمان قدس الله روحه ه مؤلف

الأولياء وعلى يده فتح على الناظم بسعة العلم والعمل وغالب من يشار اليه من علماء الظاهر ممن له تمييز وشفوف ونبوغ فى الحفظ والاتقان إنما نال بمخالطة بعض العارفين كالعز بن عبد السلام بمخالطة أبى الحسن الشاذلى والتقى ابن دقيق العيد بمخالطة أبى العباس المرسى والتقى السبكى بمخالطة التاج بن عطاء الله (مبتدئاً) قال ميارة حال مقدرة وفيه أن من قدر الابتداء بالتسمية ليس مبتدئاً بها بالفعل وقال الشيخ سيدى محمد جسوس حال ماضية والمعنى يقول عبد الواحد

وغيرهم خرج من فاس الى مراكش وبه مرض فمات بالطريق وحمل الى مراكش ودفن بازاء روضة سيدى أبى العباس السبتى وذلك فى شعبان أو رمضان سنة ثنتى عشرة وألف ولما مات بيعت تقاييده بوزنها ذهبا فكان ذلك سببا لاخفائها والظن بها ولذا قال بعضهم ليتها بيعت بفلس ولم يترك تأليفا كبيرا وأطال فى نشر المثانى فى ترجمته . قوله ﴿التجيبى﴾ بفتح التاء وضمها وعزيز بفتح العين المهملة وكسر الزاى قال فى ك وكان ظم يذكر لنا عنه كراماته وهو مدفون بدرب الطويل بفاس وكان ظم يخالطه مخالطة المريد لشيخ التربية . قوله وشفوف قال فى ق الشف ويكسر الثوب الرقيق الجمع شفوف وشف الثوب يشف شفوفا وشفيفا رق فحكى ماتحته والشف ويكسر الربح والفضل والنقصان ضد وشف يشف زاد ونقص وتحرك اه المراد منه والمناسب هنا الزيادة والفضل ويحتمل أن يكون من شف الثوب فيكون مستعملا فى الظهور بطريق اللزوم لأن الثوب الشفاف يظهر ماتحته الا أنه يتكرر مع قوله نبوغ أى ظهور وقوله تمييز. قوله ﴿بمخالطة الخ﴾ لأن مخالطتهم تنور القلوب فيزداد العالم نورا على نور فيستعان بذلك على تحقيق المسائل وتحريرها والاصابة فيها وقد جاء اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قوله كالعز أى عز الدين الملقب بسلطان العلماء الشافعى وكذا ابن شريح بمخالطة الجنيد والشيخ خليل بمخالطة سيدى عبد الله المنوفى وسيدى أحمد بن مبارك بمخالطة سيدى عبد العزيز الدباغ والشيخ الرهونى بمخالطة سيدى على بن احمد بن مولاى الطيب الوزانى وكشارحنا كما مر . قوله ﴿حال مقدرة﴾ أى مستقبلة ومثله الأشمونى فى قول الألفية مصليا قال حال من فاعل احمد منوية لاشتغال مورد الصلاة بالحمد أى ناويا الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم قال (صب) المنوية هى المقدرة ودفع به الاعتراض بأن الصلاة غير ممكنة فى حال الحمد لاشتغال موردها بالحمد ورده بما عند (ش) هنا ثم قال فالأولى أنها مقارنة والمقارنة فى كل شىء بحسبه

ابن عاشر وقد كان ابتدأ بالبسملة فيما مضى الحمد لله ه وفيه أنه تفوت مقارنة مضمون الحال المضمون عاملها على هـذا التقدير ومجيء الحال ماضية بالنسبة الى العامل إنما يسوغ إذا كان مضمونها يلاقى العامل دواماً وأن تقدمه ابتداء كما فى قولنا جاء زيد وقد ركب فان الركوب وان كان فى ابتدائه سابقاً على المجيء لكنه مستمر ملاق للمجيء دواماً و لذا شرط دخول قد المقربة للماضى من الحال أى حال العامل هنا واذا قرب الماضى من حال العامل فهم منه مقارنته له دواماً لأنه لم يسبق عند حدوثه ذلك العامل الا بيسير كذا حققه الرضى والسيد فى

فمقارنة لفظ للفظ وقوعه عقبه فاندفع الاعتراض ه ومثله يقال فى كلام ظم . قوله ﴿وقال سيدى جس الخ﴾ ونصه الظاهر بل الصواب انها حال ماضية لامقدورة لأن المطلوب وجود البسملة بالفعل والتقدير يقول عبد الواحد إلى آخر ماعند (ش) ثم قال وهذا هو الواقع لأن ظم كتب البسلة أولا قبل يقول ثم أخبر بأنه ابتدأ بها وانما لم يكتب بكتابتها عن هذا الأخبار لئلا يتوهم أن الناسخ هو الذى كتبها ه الخ يعنى وذلك يؤدى إلى عدم نسبتها للناظم وأسقاطها من النظم لكن الأظهر أنها مقارنة كما قاله صب وكون ظم كتبها أولا لايمنع من أنه أراد هنا ابتداء نظمه باسم الله فاولا ابتدأ بها بلفظها المخصوص محافظة عليها كما جرت به عادة المؤلفين ثم ابتدأ ثانيا باسم الاله القادر . قوله ﴿وفيه﴾ أى فى كلام جس اشكال واذا لم يصح كون الحال هنا مقارنة لما ذكره الأشمونى ولاحظه (ش) ولذلك لم يذكرها ولامستقبلة وهى المقدرة لما مر ولا ماضية لما ذكره (ش) من البحث بقى كلام ظم مشكلا لأنه لارابع عندنا وهو قول (ش) فيما يأتى فاشكل لكنه رجع آخرا إلى كلام جس وأجاب عنه وقد علمت ماهو الصواب . قوله ﴿مضمون الحال﴾ أى وهو الابتداء بالبسملة ومضمون عاملها وهو قائلية ظم الحمد لله إلى آخر النظم والعامل هو يقول لأن العامل فى الحال هو العامل فى صاحبها . قوله ﴿ولذا شرط﴾ أى لأجل اشتراط ملاقة مضمون الحال للعامل شرط دخول قد الخ والمراد بحال العامل زمنه ووقته الذى وجد فيه . قوله ﴿دواما﴾ المراد به ماعدا القدر اليسير الذى وقع فيه الركوب وابتداء المجىء من حين توجه زيد بعد ركوبه إلى الموضع الذى أراد وليس المراد به الوصول إلى المحل الذى أراد . قوله ﴿لم يسبق﴾ أى الركوب عند حدوثه و وجوده وقوله ذلك العامل مفعول يسبق وهو على حذف مضاف أى معنى العامل الذى هو المجىء وقوله الا يسير أى الا زمن

حواشى المطول وعلى هذا فلا يصح جاءنى زيد اليوم وقد صام أمس لأن صيامه أمس لا يلاقى بابتدائه ولا انتهائه مجيئه اليوم فالمقارنة فائتة أصلا وعلى وزان هذا المثال كلام الناظم بأن الابتداء بالبسملة لا يلاقى بأوله ولا بآخرة قائلية الناظم الحمد لله الخ فأشكل وغاية مايمكن أن يجاب به أن يقال الابتداء بالتسمية وان لم يكن وصفاً مستمرا الى زمن نطقه بالحمدلة ومابعدها الخ لكنه يوجب لفاعله حالا مستمرة هى كونه قد ابتدأ فيما مضى بالتسمية ولاشك أنه متصف بهذا

يسير لأنه بمجرد ركوبه توجه إلى المحل الذى أراد المجىء اليه . قوله ﴿فاشكل﴾ أى كلام ظم لعدم صحة كون الحال مقارنة ولا مقدرة أى مستقبلة ولا ماضية والزمان منحصر فى الأقسام الثلاثة وقوله ﴿وغاية الخ﴾ هذا جواب عن البحث الذى بحثه مع (جس) فى كون الحال ماضية وبه يزول الاشكال عن كلام ظم وفى تعبيره بغاية الخ اشارة الى بعد هذا الجواب وانه انما ارتكبه لعدم امكان غيره وهذا كله فرار من جعل الحال مقارنة الذى هو الأصل فيها مع أنها أظهر وأسهل مما ارتكبه وأما مايرد عليها فتقدم جوابه عن صب . قوله ﴿بكاننا قد ابتدأ الخ﴾ أى بهذه الجملة المقرونة بقد المقربة للماضى من الحال وان لم تكن فى كلام ظم فهى مقدرة . وقوله ﴿وحاصل المعنى الخ﴾ هذا التقدير هو الذى تقدم عن (جس) الا أن (ش) أوضحه أولا وزاد هنا كونه متصفا الآن وكان (ش) رحمه الله تعالى قصد بهذا البحث والاطالة فى ذلك التوسيع وتشحيذ الذهن . قوله ﴿وأشعر الخ﴾ قال (جس) وفى الاقتصار عليه فى هذا المقام اشعار بالتبرى من الحول والقوة وأن كل ماسواه تعالى عاجز فلا معنى للتعلق بالعاجز لأن تعلق العاجز بمثله لا يفيد الا الخيبة كما أن البسملة ثناء فى صورة أخبار لأنها اقرار ببراءة المبسمل من حوله وقوته الى حول الله وقوته كما قال (ع) فى حواشيه على البخارى هـ . قوله ﴿ويرحم الله ابن عطاء الله الخ﴾ ذكر هذه الأبيات فى كتابه التنوير فى اسقاط التدبير وأولها

الله يعلم أننى ذو همة تأبا الدنايا عفة وتظرفا (٢)

وبعدها

فاسترزق الله الذى إحسانه عم البرية منة وتعطفا

وقال فى الحكم لاترفعن الى غيره حاجة هو موردها عليك فكيف يرفع غيره ماكان له واضعا

---

(٢) قال فى المختار والظرف أيضا الكياسة وقد ظرف الرجل بالضم فهو ظريف ثم قال وتظرف تكلف الظرف هـ مؤلف

الكون حال العامل أى زمن قوله الحد لله الخ الرجز فيؤول مبتدئاً بكائناً قد ابتدأوحاصل المعنى يقول عبد الواحد بن عاشر حال كونه متصفاً الآن بكونه قد ابتدأ بالبسملة قبل الحمد لله الخ فتحصل المقارنة وكذا يصح المثال المتقدم اذا أول نحو هذا التأويل أى جاءنى زيد اليوم حالة كونه متصفاً وقت المجيء بكونه قد صام أمس فتأمل والله أعلم ﴿ باسم الاله﴾ المعبود بحق ﴿القادر﴾ المتصف بالقدرة و يأتى ان شاء الله تفسيرها وهو نعت مدح وأشعر بتبرى الناظم من حوله وقوته وتفويضه لمن له القدرة الباهرة سبحانه وأشعر أيضاً أنه لاوجه للتعلق بالعاجز وهو كل مخلوق لأن تعلق العاجز بمثله لايفيد الا الخيبة و يرحم الله ابن عطاء الله اذ يقول

لم لا أصون عن الورى ديباجتى وأريهم عز الملوك وأشرفا
أأريهم أنى الفقير اليهم وجميعهم لايستطيع تصرفا
شكوى الضعيف الى ضعيف مثله عجز أقام بحامليه على شفا
فاسترزق الله الذى احسانه عم البرية منة وتعطفاً

﴿الحمد لله﴾ ابتدأ بالحمد أداء لحق شيء مما وجب عليه من شكر نعمائه التى تأليف هذا النظم من

من لايستطيع أن يرفع حاجة نفسه فكيف يستطيع أن يكون لها عن غيره رافعا . قوله ﴿ديباجتى﴾ هما الخدان كما فى المصباح عبر بهما عن الوجه لأنهما جانباه ومعظمه و لأن السائل المستحى ربما تعرض للمسئول منه بجانب وجهه حياء و لايقدر على مواجهته بالكلية ﴿قال ظم رحمه الله الحمد لله﴾ البيت هذا هو الأمر الثالث من الأمور التى قدمها ظم و وجهه (ش) بأمور أربعة أيضا الأول قوله أداء لحق الخ وأصل هذه العبارة للسعد فى المطول مقتصرا على هذا التوجيه قال عبد الحكيم ان كانت كلمة ماموصوفة أوموصولة للعهد أوللجنس فكلمة من فى قوله مما يجب بيانية والثانية مبينة لما يجب إن أريد بالشكر مطلقه وتبعيضية إن أريد به الشكر الكامل وهو بمجموع الاعتقاد والذكر وعمل الجوارح وان كانت للاستغراق فمن الأولى تبعيضية والثانية مبينة لشيء لا لما يجب لأنه لاابهام فيه وكأنه لايبين العام بالخاص وانما كانت فى الافتتاح المذكور أداء لحق شيء الخ لأنه فى حالة افتتاح الكتاب تكون النعمة التى أثرها هذا التأليف حاضرة فى ذهن المؤلف وحق كل نعمة أن تؤدى حال حضورها فى الذهن

آثارها واقتداء بالكتاب العزيز واغتناماً لما فى حديث الديلمى مرفوعاً أن الله يحب الحمد يحمد به ليثيب حامده وجعل الحمد لنفسه ذكرا ولعباده ذخرا وعملا بحديث أبى داود وغيره مرفوعاً كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع كما ورد مثله فى البسملة وما يقال أن الابتداء بأحدهما يفوت الابتداء بالآخر اذ الابتداء بالشىء جعله أول مايذكر وذلك ينافى جعل غيره كذلك أجيب بأن المراد الابتداء العرفى الذى يعتبر ممتدا من حين الأخذ فى الشىء إلى حين الشروع فى المقصود بالذات وهو يسع البسملة والحمدلة وغيرهما أو يحمل الابتداء فى حديث البسملة على الحقيقى وفى حديث الحمدلة على الاضافى القريب منه ووجه تخصيص البسملة بالحقيقى

ولا تؤخر عنه فاتضحت العلة وانتفت الشكوك التى أوردوها هـ. قوله ﴿نعمائه﴾ المراد بها الانعام بقرينة قوله التى تأليف الخ لأنه ليس أثرا للنعمة بمعنى المنعم به بل من افراده ويصح أن تكون بمعنى المنعم به ويترتب عليه ذلك الأثر كنعمة العلم والفهم والقدرة على التأليف فانه يترتب عليها هذا الأثر. قوله ﴿وعملا بحديث أبى داود وغيره﴾ أى كالنسائى وابن حبان وأبى عوانة فى صحيحه وقوله بالحمد لله هكذا فى رواية وفى أخرى بحمد الله وفى أخرى بالحمد وقوله فهو أقطع كذا فى رواية وفى أخرى فهو أجذم وفى رواية بزيادة والصلاة على فهو أقطع أبتر ممحوق من كل بركة. قوله ﴿وما يقال الخ﴾ مامبتدا وقوله أجيب الخ خبره والرابط محذوف أى عنه واعلم أن شبهة التعارض مبنية على خمسة أمور كما فى الشيخ يس على التصريح الأول كون البدا فيهما حقيقيا الثانى أن يكون الابتداء المذكور فى الحديث خاليا عن الامتداد الثالث أن تكون الباء فيهما متعلقة بقوله لايبدا الرابع أن يكون المراد بالبدء التقدم فى الذكر اللسانى الخامس أن يكون المراد بالبسملة والحمدلة لفظهما الخاص وكل واحد من هذه المبانى الخمسة لما أمكن أن يمنع منعا مستندا الى سند يقويه افترق الناظرون فى دفع التعارض الى فرق اتخذت كل فرقة أحد تلك المنوع مع سنده مسلكا الفرقة الأولى وهى أمثل الطرق قالت لانسلم أن الابتداء فى الحديثين معا حقيقى ولها أجوبة أربعة لأنها تقول هو فى البسملة حقيقى وفى الحمدلة إضافى وهذا أحسن الأجوبة ويشهد له مافى القرآن وهو الثانى عند (ش) وكان من حقه أن يقدمه أو تقول هو فى أحدهما حقيقى وفى الآخر إضافى وعليه فلا تتعين البسملة للحقيقى بخلاف الأول أو تقول هو إضافى فيهما وهذان لم يذكرهما (ش) أو تقول هو عرفى

أن حديثهما أقوى ولو رودهما فى كتاب الله على هذا المنوال فهو مبين لكيفية العمل بالحديثين أو بأن المراد من الحديثين الحض

الكلام على تعريف الحمد والشكر

على الابتداء بذكر الله مطلقاً فيصدق على الابتداء بأحدهما و بغيرهما لرواية أحمد كل أمر ذى

فيهما وهو الأول عند (ش) ويرجحه العرف لأن العرف اطلاق الابتداء على ماتقدم على المقصود بالذات ولكنه لايقوى قوة الجواب الثانى والثالث عند (ش) فكان من حقه أن يؤخره عنهما الفرقة الثانية قالت المقصود من الحديثين ماهو أعم من البسملة والحمدلة وهو ذكر الله بدليل الحديث الذى عند (ش) وهذا هو المسلك الخامس عند يس قدمناه لقوته فهو يلى الجواب الأول فى القوة عند الفرقة الأولى وهو الثالث عند (ش) الفرقة الثالثة قالت سلمنا أنه حقيق فيهما و لانسلم أنه خال عن الامتداد بل هو ممتد بحيث اذا ذكرت الحمدلة بعد البسملة حصل الابتداء الحقيق وهو ضعيف لأن الظاهر عدم الامتداد الفرقة الرابعة قالت سلمنا أنه حقيق فيهما وأنه لا امتداد فيه لكن لانسلم أن الباء فى الحديثين متعلقة بيبدأ بل هى للاستعانة أو المصاحبة والاستعانة بشىء أو المصاحبة له لاتنافى الاستعانة بغيره فمعنى الحديثين لايبدأ فيه بشىء مستعينا مثلا باسم الله تعالى أو بالحمد لله فالجار والمجرور متعلق بمحذوف حال مقارنة والمقارنة فى كل شىء بحسبه فمقارنة الاستعانة بالحمدلة لاتقتضى عدم تقدم الاستعانة بالبسملة و كذا العكس ولايخفى مافيه من التكلف مع امكان غيره الذى هو أظهر وأسهل الفرقة الخامسة قالت سلمنا أنه حقيق وأنه غير ممتد وأن الباء متعلقة بيبدأ ولكن لانسلم أن الابتداء قاصر على الذكر اللسانى بل يكفى الابتداء النفسى لكن الصواب أن المراد الذكر اللسانى وهو الأصل فى الأذكار الواردة عن الشارع وقد أطال الشيخ يس هنا وتنقيح ذلك ماسمعت والله أعلم (وش) اقتصر على الأجوبة المرجحة تبعا لغيره . قوله ﴿أن حديثها أقوى﴾ تقدم أن حديثها تلقته الأئمة بالقبول حتى كاد لشهرته أن يبلغ حد التواتر وذلك من علامات الصحة كما مر فى الجواب عن بحث سيدى إدريس العراقى فى حديث البسملة تبعا لابن حجر وقيل وجه قوة حديث البسملة أن بعضهم صححه و بعضهم حسنه وحديث

بال لا يفتتح فيه بذكر الله فهو ابتر أو اقطع فالمراد فى حديث البسملة والحمدلة جهة عموممها أى كونهما ذكرا لاخصوص لفظهما نعم الجمع بينهما أكمل ثم الحمدلغة الوصف بالجميل على الجميل

الحمدلة قيل فيه حسن فقط وأما تصحيح ابن حبان له فهو على عادته من اطلاق الصحيح على الحسن واستشكل بأن ابن عوانة أورده فى صحيحه ونقل الشيخ مرتضى عن ابن الصلاح أنه قال فى حديث الحمدلة حسن بل صحيح فجمع بينهما وعبر بالاضراب عن الأول . قوله ﴿وهو الوصف الخ﴾ الوصف جنس فى الحد وهو ذكر الصفة منسوبة إلى الموصوف فشمل الوصف بالجميل و بالقبيح و بغيرهما والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وان لم يكن جميلا فى الواقع لأن المراد تعريف الحمد اللغوى فيشمل الوصف بنهب الأموال مثلا و بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر اذا كان المقام مقام تعظيم والا فهو ذم فان أريد تعريف الحمد الشرعى فقط قيل بالجميل شرعا و لا فرق بين كون المحمود به ثبوتيا أو سلبيا و لا بين كونه من الكمالات المتعدية للغير أم لا و لا بين كونه اختياريا أو لا عند بعضهم وهو المشهور وعبر عنه (ش) بالأصح ثم إن قوله بالجميل فصل أول مخرج للوصف بالقبيح لفظا ومعنى نحو فلان بخيل وللوصف بالقبيح فى المعنى دون اللفظ كالذى قصد به الاستهزاء والسخرية كقولك فى البخيل هو كريم كما قال الهلالى وللوصف بما ليس بجميل و لا قبيح كقوله زيد تميمى مثلا أو من البلد الفلانى اذا قصد به مجرد الاعلام بنسبته أو بلده . قوله ﴿على الجميل﴾ أى فى مقابلته و بازائه فهو كالعلة الباعثة على الحمد و لا يجب أن يكون باعثا حقيقيا عند المحققين القائلين بوقوع الحمد من الله تعالى فاذا وقع لفظ الباعث فى كلام الأئمة فتجوز وتوسع كما قاله الصفوى ونقله شارح الحصن وخرج به الوصف بالجميل لقصد مجرد الاعلام لمن يجهل ذلك كقولك فلان شريف أو قرشى مثلا لمن يجهل نسبته كما قاله الهلالى والفرق بين هذا وما مر من نحو قولك زيد تميمى الخ أن هذا وصف بجميل وذاك وصف بما ليس بجميل و لا قبيح وخرج به أيضاً ماقصد به اتقاء شر الموصوف أوكان لأجل الحياء منه لأن المراد بقولنا على الجميل أن يكون فى مقابلته كما مر و كل من الأمور الثلاثة ليس فى مقابلة جميل وأما قولهم الحمد يكون على السراء والضراء بخلاف الشكر فقال فى شرح الحصن هو مشكل إن بقى على ظاهره لأن الضراء من حيث هى ضراء غير مقصودة بالحمد فان لوحظ مايصحبها من الألطاف والمنافع كان الحمد متوجها لتلك

الاختيارى

المنافع فهو فى الحقيقة متوجه لما هو نعمة لاللضراء و لا يتبين حينئذ اختصاص الحمد على الشكر بذلك اذ الشكر سائغ من هذه الجيثية كالحمد من غير فرق ثم قال وقد يقال فى توجيه الفرق إن الشكر لما كان من شرطه لغة مقابلة النعمة لم يتأت أن يكون مقابلا للضراء بخلاف الحمد فلم يشترطوا فيه ذلك فساغ أن يكون فى مقابلة الضراء وذلك متجه حيث يعتبر فى المحمود عليه نسبته إلى الله تعالى على سبيل الايجاد لأنه بهذا الاعتبار لا يكون الا كما لافصح أن يكون محمودا عليه اذ الحمد يكون على الكمال من قبيل عطف التفسير وعلى الانعام والفضائل والفواضل وهذا على قياس ماقيل أن الرضى بالقضاء واجب والله أعلم ه وحاصل جوابه أن حمد الله تعالى على الضراء هو فى الحقيقة حمد على مايترتب عابها من الأجر والثواب كما أشار اليه محمود الوراق بقرله

اذا مس بالسراء عم سرورها وان مس بالضراء أعقبها الأجر
فما منهما إلا له فيه نعمة تضيق بها الأوهام والسر والجهر

وهذا الوجه هو الغالب فى اذهان العوام أو نقول هو فى مقابلة الكمال لأن ذلك الفعل اقتضاه كمال الذات العلية (قل اللهم مالك الملك الآية) وعلى هذا اقتصر جس ونصه خرج بقولهم على الجميل الاستهزاء والسخرية ولكن يشكل هذا بقولهم إن الحمد يكون على السراء والضراء بخلاف الشكر قال شيخنا فى شرح الحصن وقد يقال الخ وكلام المحشى رحمه الله تعالى يقتضى أن جس أتى بالاستشكال ولم يجب عنه . قوله ﴿الاختيارى الخ﴾ هذا القيد أصله للامام الرازى وتبعه عليه جماعة ليخرج ماليس للموصوف فيه اختيار كصفاء اللؤلؤة وحسن الطاعة و رشاقة القد أى اعتدال القامة مع لطافة الأعضاء فهو مدح لاحمد بناء على الفرق بينهما وذهب الزمخشرى فى الفائق وصاحب (ق) إلى عدم التقييد بذلك وأن الحمد والمدح اخوان وصوبه (ع) فى حواشى الصغرى وتبعه الشيخ نى فى شرح السلم لكن جل المتأخرين على الأول منهم (ش) ثم الصفات الاختيارية بالنسبة اليه تعالى هى التى يجوز أن يتصف بها و بضدها كالخلق والرزق وغير الاختيارية هى الصفات القديمة الواجبة له تعالى كالعلم والقدرة والارادة و لايقال فيها اضطرارية لاقتضائه افتقار الذات إليها والصفات الاختيارية فى حقنا هى التى لنا فيها اختيار و كسب كالاحسان للغير وغير الاختيارية هى التى لا كسب لنا فيها كحسن الوجه و يقال فيها أضطرارية فهى تختلف باختلاف المحمود . قوله

فله أركان خمسة حامد وهو هنا الناظم ومحمود وهو هنا الله ومحمود به وهو مضمون هذه الجملة

﴿فـله أركان الخ﴾ أى أمور لابد منها فى تحقق ماهيته فى الوجود وليس المراد بها الأجزاء لاستحالة كون الحامد والمحمود جزأين من الحمد لأنهما ذاتان والحمد معنى من المعانى وليس المراد أيضاً أنه لابد من ذكرها كلها فى صيغة الحمد نعم المحمود به والمحمود لابد من ذكرهما تصريحاً أو التزاماً لأن معنى الوصف بالجميل نسبة الجميل إلى المحمود ولابد من ذكر المنتسبين لتوقف النسبة عليهما . قوله ﴿حامد﴾ قال فى شرح الحصن وشرطه أن يكون معظما للمحمود ظاهرا و باطناً فالأول ينفى أن يكون فى قوله وجوارحه الظاهرة مايدل على التحقير والهزء والثانى ينفى قصد الهزىء والتقريع فى نحو (ذق إنك أنت العزيز الكريم) قال السيد وإنما اشترط كون الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا و باطناً لأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد أو خالفته الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية ه ولما رأى محققو المتأخرين أن مقتضى المنقول ليس إلا أنه لابد من التعظيم وذلك لا يقتضى اعتباره الاعتقاد والقصد معاً ذهبوا إلى أن اللازم فى الحمد قصد التعظيم بالوصف لا الاعتقاد فاذا أريد بالثناء تعظيم الموصوف بشرطه صار حمدا وان لم يعتقد أنه موصوف بما ذكر وحملوا كلام السيد عليه فقالوا أراد بمطابقة الاعتقاد لازمها وهو قصد التعظيم وإنشاؤه بالوصف وأراد باللزوم اللزوم العرفى الغالبى لا القطعى قال الصفوى والأقرب فى تأويل كلامه أن يراد مطابقة اعتقاد أنه معظم أو اعتقاد تعظيمه اياه بما يفهم من الوصف من التعظيم فلو لم يعتقد ذلك لم يكن قاصدا تعظيمه ه منه ونحوه للشيخ (جس) قال والمراد بالتعظيم بالظاهر أى الجوارح أن لا يصدر منها مايوجب التحقير لا أن يصدر منها مايوجب التعظيم فان صدر منها مايوجب التحقير كان هزءاً والمراد بالتعظيم بالباطن أن يقصد التعظيم بالوصف فمن أراد بثنائه تعظيم الموصوف كان ثناؤه حمدا وان لم يعتقد أنه موصوف بما ذكر و بهذا يكون التعريف شاملا لحمد السلاطين فانهم كثيرا مايحمدون و يوصفون بأوصاف يعلم قطعاً عدم اتصافهم بها فى الواقع بل فى زعم ذلك الواصف وقد أراد بها تعظيمهم وهم يقبلون ذلك ولو توهموا فيها شائبة هزء عاقبوهم أشد عقاب و بهذا فسر المتأخرون كلام السيد ه الخ ، قوله ﴿ومحمود﴾ وشرطه أن يكون فاعلا مختارا اوفى حكمه أى صادرا منه المحمود عليه بالاختيار أو ماهو من آثاره واعلم أنه صرح غير واحد من المحققين

أى ثبوت الحمد بأسره لله ومحمود عليه وهو هنا تعليم الله (ظم) أو العلماء العلوم المكلف بها وصيغة وهى هنا لفظ الحمد لله فقولنا الوصف يستلزم واصفاً وهو الحامد وموصوفا وهو المحمود وصيغة فقد اشتمل على ثلاثة من الخمسة وهو خاص باللسان وقولنا بالجميل هو المحمود

بأن الحمد مختص به تعالى واستشكل بأن أفعال العباد كلها ترجع اليه تعالى من جهة الخلق والاقدار وتحصيل الأسباب والى العبد من جهة الكسب فيحمد باعتباره فبعضهم خالف فى ذلك ومنع الاختصاص محتجا بقول عائشة رضى الله عنها بحمد الله لابحمدك وقول على رضى الله عنه لاتحمدن امرأ حتى تجربه بل منع اختصاصه بذى شعور ففى المثل عند الصباح يحمد القوم السرى وبعضهم منهم المحقق الدوانى سلم الاختصاص قائلا إن الحمد يختص بالفعل الاختيارى ولا اختيار لغيره تعالى والعبد مجبور فى قالب مختار وحاصله أنهم نزلوا حمد غيره تعالى منزلة العدم أو منزلة حمده تعالى لأنه مبدأ كل جميل فحمد غيره عارية لأن الكل منه واليه ه قال فى شرح الحصن قلت مقتضى هذا أن لا يمتنع الاطلاق المجازى فى حق غيره تعالى ولعل به يتم الجواب عما استشهد به المانعون للاختصاص ه قوله ومحمود به وهو صفة كمال يدرك العقل السليم حسنها سواء كانت ثبوتية أو سلبية كعدم الشريك كما مر اختيارية أم لا . قوله ﴿ومحمود عليه﴾ وهو ما يقع الوصف الجميل مقابله أو بازائه كما مر ويجب أن يكون كمالا أعم من الكمال فى ذاته أو فى زعم الحامد أو المحمود كما مر فى المحمود به ولا فرق بين أن يكون فعلا للمحمود أو كيفية قائمة به. قوله ﴿وصيغة﴾ المراد بها مايدل على اتصاف المحمود بالمحمود به واشتهر تقييده باللسان ولذا قال (ش) وهو خاص باللسان ولكن المراد به النطق الا أنه لما كان اللسان آلة للتكلم فى الغالب خص به فلو فقد لسان انسان وتكلم بغيره أو خلق النطق فى جارحة فأثنى بها فهو حمد والنطق بغير لسان وارد فى المعجزات النبوية كتسليم الحجر قال فى شرح الحصن وهنا نادرة ذكرها صاحب السبيل الأقوم عن الحافظ أبى عبد الله المقدسى فى كتاب النهى عن سب الصحابة بسنده الى علان قال كنت فى بلد الرى أذكر فضائل الشيخين رضى الله عنهما فأنهى ذلك الى الصاحب، وكان رافضيا فأمر بأخذى ففررت الى جرجان واذا بقوم شدونى على حمارة الى الرى فلما أدخلت على الصاحب أمر بقطع لسانى فقطع فلما دخل الليل رأيت النبى صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر فقالا يارسول الله هذا الذى أصيب فينا فدعالى ونفث فى فمى فانتبهت وليس بى وجع ورد على الكلام قال ابن عبد الواحد

به وقولنا على الجميل هو المحمود عليه وقيد الاختيارى فيه فقط لافى المحمود به على الأصح فيهما وماقيل على التقييد بالاختيارى أنه يلزم عليه أن لايكون الثناء على الصفات القديمة حمدا مع أنه حمد باتفاق أجيب عنه بأن تلك الصفات لما كانت مبدأ الأفعال الاختيارية اذبالقدرة والارادة والعلم والحياة مثلا يتأتى الخلق والرزق والهداية والتعليم وغير ذلك فكانت الصفات القديمة اختيارية حكما والممدوح عليه لايلزم كونه اختياريا حقيقة ولاحكما ولذا يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها ومدحت زيدا على وضاءة خده ورشاقة قده دون حمدت ولاشعار الحمد بالاختيار اختير فى افتتاح القرآن على المدح فكانت أول جملة من الكتاب العزيز مفيدة أنه تعالى فاعل بالاختيار لا بطبع ولاتعليل وهى قاعدة عظيمة من أصول الدين ومن زعم أن الحمد والمدح

ففتح فاه فما رأينا فيه لسانا وكان يكلمنا بكلام فصيح ه فحيث لم يذكر اللسان فى التعريف كان شاملا للحمد القديم والحادث ولذا قال (سى) وانما قلنا الثناء بالكلام ليشمل الحمد القديم والحادث ه ويرد على هذا أن حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث فلا يجوز جمعهما فى تعريف واحد وأجيب بأن محل المنع اذا كان التعريف بالذاتيات وأما اذا كان رسما بالعرضيات فيجوز وقال المامون الحفصى فى شرح الصغرى وانما لم نقل فى تعريف الحمد بالكلام بدلا عن اللسان كما فعل الشارح وان كان أولى لشموله القديم والحادث لأن مقصودنا تعريف الحمد الواقع فى العقيدة وهو حادث ه وجرى على هذا الشيخ زكرياء فى مقدمته فقيد الحمد باللفظى والحاصل أنهما طريقتان ولكل وجه . قوله ﴿على الأصح فيهما الخ﴾ مقابل الأصح فى الثانى هو مامر عن الزمخشرى وصاحب (ق) وفى الأول وهو المحمود به هو أنه يجب أن يكون اختياريا لأن الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار ولم يثبت لغة عموم المحمود به وكما لم يسمع الحمد على صباحة الوجه وصفاء اللؤلؤة كذلك لم يسمع الحمد بهما بأن يقال حمده بصباحة وجهه أو حمد اللؤلؤة بصفائها بل يقال مدحه ومدحها . قوله ﴿كانت اختيارية حكما﴾ أى مجازا مرسلا من وصف الأصل بصفة الفرع قال عبد الحكيم فى حواشى المطول وحمده تعالى على صفاته الذاتية بتنزيلها منزلة الاختيارية والمراد بالاختيارى المنسوب الى الفاعل المختار سواء كان الفعل اختياريا أم لا وقيل أن الحمد عليها باعتبار تلك الأفعال الاختيارية الناشئة عنها فالمحمود عليه اختيارى فى المآل ذكره جلبي فى حواشى المطول وهو ظاهر كلام (بنى) فى شرح السلم

اخوان لزمه أن يصح حمدت اللؤلؤة وهو خلاف الاستعمال ثم المحمود به والمحمود عليه قد يتغايران بالذات كان يحسن اليك زيد فتقول زيد شجاع فالمحمود به الشجاعة والمحمود عليه الاحسان وقد يتحدان بالذات فيكون التغاير بينهما اعتباريا كما إذا أحسن اليك زيد فقلت زيد محسن فالاحسان من حيث إنه باعث على الحمد محمود عليه ومن حيث اشتمال الصيغة على ذكره محمود به ثم المحمود عليه تارة يكون من قبيل الفضائل وهى الصفات القاصرة على المحمود التى لاتقتضى لذاتها التعلق بغيره وانتفاع الغير بأثرها كالشجاعة والعلم وتارة يكون من

قوله ﴿الفضائل﴾ هى التى عبر عنها بعضهم بالكمال وهى الصفات الذاتية ومفردها فضيلة بالياء والفواضل بالواو وهى التى عبر عنها بعضهم بالاحسان منهم (سى) حيث قال سواء كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال المختص بالمحمود ه والفواضل من قبيل صفات الأفعال ومفردها فاضلة بالألف كما أشار الى ذلك بعضهم بقوله

فضائل صفات ذات يافتى   فواضل صفة فعل قد أتى
فمفرد الأول قل فضيلة   والثانى فاضلة خذ الوسيلة

وليس فى كلامهم مايقتضى حصر الصفات الجميلة فى هذين القسمين كما قاله (د) لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم ارادة الحصر فهى داخلة تحت الكمال لأنه غير منحصر فى الصفات الذاتية ه. قوله ﴿التى لاتقتضى الخ﴾ يعنى أن الاتصاف بها لايتوقف على تعدى أثرها لغير المحمود وان كانت قد تكون متعدية . وقوله ﴿وانتفاع الغير بأثرها﴾ بالنصب عطف على قوله التعلق الذى هو مفعول تقتضى أى لاتقتضى لذاتها التعلق بغير المحمود ولا انتفاع الغير بأثرها . قوله ﴿كالشجاعة﴾ ان فسرت بملكة أوقدرة توجب لموصوفها الخوض فى المهالك والاقدام على المعارك كانت صفة ذات وأما ان فسرت بالخوض الخ كانت صفة فعل وعلى كل حال فهو مثال للفضائل لأن الاتصاف بها فى نفس الأمر لايتوقف على وجود أثرها الذى هو الخوض الخ وان كانت لاتظهر للناس الابظهور أثرها وكذا فى العلم فانه وصف قاصر مع كونه صفة ذاتية فالاتصاف به فى نفس الأمر لايتوقف على ظهور أثره كالتعليم والمذاكرة والتأليف وان كان لايظهر الابذلك وعدد الأمثلة اشارة الى أنه لافرق بين

الفواضل وهى الصفات المقتضية لذاتها التعدى إلى الغير كالاحسان ودفع الضرر والهداية والتعليم ولم احتج فى التعريف الى زيادة على جهة التعظيم والتبجيل لاخراج الهزء والسخرية والتقريع نحو

ماهو نص فى كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ماهو محتمل لذلك · قوله ﴿ولم أحتج الخ﴾ اعلم أنهم اضطربوا فى القيد المذكور فبعضهم نفاه كالهلالى و(ش) الا أنهما اختلفا فيما أخرجه غيرهما به هل هو خارج بالقيد الأول أو بالثانى كما يأتى وبعضهم سكت عنه ولم يتعرض له منهم (بنى) شارح خطبة الألفية وتبعه الكردودى وبعضهم زاده وأسقط قولهم على الجميل كالقطب فى شرح المطالع ووجه السيد تلك الزيادة بما مر عنه فى الكلام على الحامد وتقدم مايتعلق به ونحو ماللقطب للسعد فى مختصره وأما فى المطول فأسقط قولهم على جهة التعظيم وذكر فى موضعه على الجميل وذلك يشعر بأن أحدهما يغنى عن الآخر وبعضهم جمع بينهما وقال ان هذا القيد ليس فصلا من فصول الماهية بل شرط لتحقق الحمد أو للاعتداد به واستدل بقول السيد المتقدم لأنه ان عرى عن مطابقة الاعتقاد أو خالفته الجوارح لم يكن حمدا الخ وقد علمت موضوع كلامه لأنه تكلم على التعريف الذى أسقط فيه القيد الثانى الذى قال فيه (ش) أنه يخرج به الاستهزاء والسخرية وأما عند الجمع بينهما فيبقى القيد الأخير ضائعا فزيادته لمجرد الايضاح وهو المقصود من التعاريف ومن انتزع له شيئا مما يخرج بما قبله أراد عدم خلوه عن الاحتراز وقد أفصح بهذا الشيخ عبد الحق فى شرح مقدمة الشيخ زكرياء فانه قال عقب قول مصنفه وقولنا على جهة التعظيم مخرج لما كان على جهة الاستهزاء مانصه مع قطع النظر عن قولنا على الجميل الاختيارى ه وقول من قال يخرج به ما كان على غير جهة التعظيم بان لم يخطر بباله تعظيم المحمود كما اذا أحسن التلميذ الى شيخه فوصفه الشيخ بانه محسن بقصد الاخبار لأن الشيخ قد لا يعظم تلميذه ففيه نظر لأن ماقصد به مجرد الاخبار ان كان ليس بجميل ولا قبيح فهو خارج بقولنا بالجميل كما خرج به القبيح أيضاً وان كان جميلا فى اللفظ والمعنى فهو خارج بقولنا على الجميل كما يأتى عن الهلالى لأن معناه أن يكون فى مقابلته فهو كالعلة الباعثة على الحمد وكذا قوله لأن الشيخ الخ فانه مخالف لظاهر الأحاديث من أسدى اليكم معروفا فكافئوه الحديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله ولا فرق بين شيخ وغيره وعلى ذلك جرى عمل الشيوخ مع تلامذتهم المحسنين اليهم فالصورة المذكورة حمد قطعا لأنه وصف بجميل فى مقابلة جميل الا أنه



﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ لأن ذلك خارج بقولنا على الجميل أى فى مقابلته وماقصد به السخرية ليس فى مقابلة الجميل والحمد عرفا فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب انعامه على الحامد أو غيره سواء

اتحد فيها المحمود به والمحمود عليه كما مر عند (ش) وبه تعلم سقوط ما رد به هذا القائل على الهلالى والعلم كله لله تعالى . قوله ﴿لأن ذلك خارج الخ﴾ قال الهلالى هكذا شاع وفيه بحث لأن المراد بالجميل معناه لا اللفظ الموضوع له وان استعمل فى القبيح وقد تقرر فى علم البيان أن معنى اللفظ المستعار هو المستعار له لا المستعار منه ولا يخفى أن مااستعمل فيه اللفظ على وجه الاستعارة التهكمية أو التمليحية معنى قبيح لاجميل فقولك فى مقام التهكم ما أشجعه معناه بدليل القرينة ما أجبنه فهو وصف بالجبن وهو قبيح فالظاهر أنه مخرج للوصف بالجميل لقصد مجرد الاعلام لمن يجهل ذلك كقولك فلان قرشى ه الخ قلت يمكن الجمع بين كلامه وكلام غيره بأنه نظر هو الى ماقصد المتكلم وهو المعنى المجازى ولا شك أنه وصف بقبيح وهو أدق نظرا وغيره نظر الى ظاهر اللفظ ومعناه الحقيقى فهو وصف بجميل الا أنه ليس فى مقابلة جميل فالخلاف لفظى . قوله ﴿والسخرية الخ﴾ هى بمعنى الاستهزاء كما فى (ق) وضابطها أن يؤتى بلفظ يدل على الكرامة والمقصود ضدها . قوله ﴿والتقريع﴾ فسره فى (ق) بالتعنيف والتثريب فالتقريع يكون باللفظ الصريح وغير الصريح وهو مراد (ش) فالمراد تقريع ناشىء عن السخرية قوله ﴿والحمد عرفا﴾ أى فى العرف العام لأنه أسبق ولأن الأصل عدم التقييد قاله الشيخ عبد الحق فى شرح المقدمة وقيل عرف المتكلمين لأنهم الباحثون عما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز والحمد ثناء على الله تعالى بالكمالات وقيل عرف الصوفية لأنهم طهروا بواطنهم من الدسائس وأخلصوا العبادة لله تعالى فالحمد العرفى مناسب لمقامهم وكذا الشكر العرفى وقيل عرف الشرع أى اصطلاح أهله لأن بيان حقيقة الحمد انما هو لأجل أنه مطلوب شرعا وعلى هذا ذهب من قال ان الحمد العرفى هو الحمد اللغوى كالشيخ جسن فى شرح الرسالة قال لأن المفسرين أطبقوا على تفسير الحمد الواقع فى القرآن بما فسره به أهل اللغة فهما مترادفان وليس بينهما العموم والخصوص الوجهى كما اشتهر لاتفاق أهل اللغة والشرع على أنهما بمعنى واحد ه لكن على تسليم ماذكر فنحن فى غنية عنه بالجرى على غيره من الأقوال فلا يعترض بذلك على ما اشتهر عند الجماعة . قوله ﴿فعل﴾ أى أمر وشان وبه يظهر التعميم فى قوله سواء كان الخ .

كان قولا باللسان أو اعتقادا بالجنان أو عملا وخدمة بالأركان فهو أعم موردا واخص متعلقاً واللغوى بالعكس فثناء باللسان فى مقابلة احسان لغوى وعرفى وثناء باللسان فى مقابلة

وقوله ﴿ينبىء الخ﴾ أى يدل على اعتقاد عظمته بحيث لو عرف المنبىء عرف المنبأ عنه اما بالهام أو قول الحامد أو فعله فعلى الأول حمد واحد وعلى الأخيرين حمدان قول الحامد أوفعله والاعتقاد والأول منبىء عن الثانى وكلاهما منبىء عن التعظيم لايقال اعتقاد العظمة هو الحمد الجنانى فيكون منبئاً عن نفسه لأنا نقول ليس هو اعتقاد العظمة بل اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال وهذا يدل على اعتقاد آخر هو اعتقاد عظمته فتغايرا ثم المراد من الاعتقاد التصديق جازما أو غير جازم ثابتاً أم لا وقيل المراد الجازم والأحسن أن يقال فى التعريف يقصد به تعظيم المنعم لأن الانباء عن شئ لايستلزم تحققه فضلا عن قصده مع أن قصدالتعظيم هو المعتبر فى الحمد كذا فى الفزى ونقله البنانى : قوله ﴿بسبب كونه الخ﴾ هذا تصريح بما علم التزاماً من تعليق الحكم بالمشتق . وقوله ﴿أو غيره﴾ هو مذهب السعد ومن تبعه وقال الامام الرازى والسيد أن الثناء على المنعم بسبب ماأوصل لغير المثنى لايكون حمداعرفيا بل ان كان باللسان فهو حمد لغوى وان كان بغيره فهو واسطة . قوله ﴿سواء الخ﴾ اسم مصدر بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصدر كقوله تعالى (الى كلمة سواء بيننا وبينكم) و لايثنى ولايجمع على الصحيح وهو هنا خبر والفعل فى تأويل مصدر مبتدأ بغير سابك لقيام وقوع الفعل بعد التسوية مقامه وأو فى كلامه بمعنى الواو على ماجوزه الكوفيون لأن التسوية لاتكون الا بين متعدد أو لاحد المتعدد والمعنى كون الفعل قولا باللسان الخ سواء فى صحة صدق الحمد العرفى عليه والجملة اما مستأنفة أو حال بلا واو و يصح أن يجعل سواء خبرا لمبتدأ محذوف أى تلك الأمور سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى ان كان الفعل قولا باللسان فتلك الأمور سواء وح فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو . قوله ﴿فهو أعم الخ﴾ هذا تفريع على التعريفين لأن الظاهر منهما هو النسبة بين الموردين والمتعلقين و يظهر من هاتين النسبتين النسبة بين الحمد اللغوى والعرفى وقد أوضحها (ش) بقوله فثناء الخ والمرادبالمورد ماورد وصدر منه لاما ورد عليه وانما لم يقل أعم مصدرا وان كان أظهر اشارة الى أن الحمد ينبغى أن يكون من صميم القلب بأن يقصد به التعظيم فكأنه صادر منه ثم يرد على اللسان والى عموم

الكمال لغوى فقط واعتقاد بالجنان أو خدمة بالأركان عرفى فقط والشكر لغة هو الحمد عرفا وعرفاً صرف العبد جميع جوارحه المنعم بها عليه فيما يرضى المنعم فى عموم الأوقات وهو المسمى

المورد أشار من قال

أفادتكم النعماء منى ثلاثة يدى ولسانى والضمير المحجبا

قوله ﴿وأخص متعلقاً﴾ المراد به ما يكون فى مقابلته وبازائه وهو المحمود عليه . قوله ﴿هو الحمد عرفا﴾ أى مترادفان متحدان فى المفهوم والمصدوق كانسان و بشر وقيل متساويان أى متحدان فى المصدوق فقط كضاحك وكاتب وهذا هو الظاهر من كلام (ش) وغيره حيث جعلوا النسب ستاً وهو خلاف التحقيق كما يأتى و يبدل هنا الحامد بالشاكر فيقال بسبب انعامه على الشاكر أو غيره ولكون الشكر لغة هو الحمد عرفا لم يتكلم بعضهم على الحمد العرفى استغناء عنه بالشكر لغة ثم مااقتضاه كلام ش وغيره من أن الموارد ثلاثة لارابع لها صحيح فالكل من الحمد العرفى والشكر اللغوى ثلاثة أنواع بحسب المورد لسانى وجنانى وأركانى قال السيوطى أطبق الناس على أن أنواع الشكر ثلاثة وزاد بعضهم رابعاً وهو شكر الله بالله وأنشد عليه

وشكر ذوى الاحسان بالنطق تارة وبالقلب أخرى ثم بالعمل الأسنى

وشكرى لربى لابقلبى وطاعتى ولا بلسانى بل به شكره غنى

وكأنه يشير الى بقائه بالله بفنائه عمن سواه المشار اليه بحديث لايزال عبدى يتقرب الى بالنوافل الخ وهذا شكر الخاصة وشكر من لم يصل الى هذا المقام شكر العامة وهو مراد من أطلق أن الشكر سبيل العامة هـ وكلام هذا القائل لايقتضى أن شكر العبد له مورد آخر رابع بل لاصدور له الا عن تلك الثلاثة وغاية الأمر أنه فنى عن رؤيتها بقوة شهوده للشاكر متى رأى أن الشكر صادر من المشكور وهو الله تعالى و لاخصوصية للشكر عندهم بمقام الفناء بل منهم من يفنى حتى عن فنائه . قوله ﴿وعرفا الخ﴾ قال ابن عبد الحق أى فى عرف الشرع أخذاً مما يأتى من اختصاص متعلقه بالله تعالى هـ و يدل عليه مايأتى عن شارح الحصن وقيل عرف الصوفية لما ذكره (ش) عن أبى حازم ولاخلاف بين الفريقين حيث أريد الشكر الكامل الذى هو المعرف . قوله ﴿جميع جوارحه الخ﴾ أى بأن لا يخرج العبد عن طاعة ربه وتسلم أوقاته وأحواله من المخالفة ولذا قال الجنيد الشكر أن لايعصى الله بنعمه فلايبلغ حقيقته

بالتقوى والاستقامة كان يصرف بصره فى نظر الآيات للاعتبار وتعرف جلال الصانع وجماله وسمعه فى تلقى الأوامر والنواهى للامتثال وغير ذلك قيل لأبى حازم ماشكر العينين قال اذا رأيت بهما خيرا أعلنته وان رأيت بهما شرا سترته قيل فما شكر الأذنين قال اذا سمعت بهما خيرا وعيته واذا سمعت بهما شرا دفنته قيل فما شكر اليدين قال أن لاتأخذ بهما ماليس لك ولاتمنع حقا

الابكمال التقوى والاستقامة الظاهرة والباطنة وأما المخلط فى أحواله فلم يؤد ماوجب عليه وهذا الشكر بالمعنى الذى أشرنا اليه من التزام العبودية وامتثال أمر الرب سبحانه نقول فيه هذا القدر الاجمالى هو أصل الوجوب وعليه مدار متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ينافى ذلك أن تندرج طاعة غير واجبة فى مسمى الشكر لأن الوجوب العام متوجه للانقياد والاتباع لكل ماجاء به الشارع مما أوجبه أوجبناه وما أباحه أبحناه ه من شرح الحصن ونقله (بنى) فى شرح السلم مختصرا فوقع فيه إجحاف وصعب فهمه على بعض الطلبة . قوله ﴿وهو المسمى بالتقوى الخ﴾ قال فى شرح الحصن اعلم أن المأمور به شرعا من الشكر هو المعبر عنه بالتقوى والاستقامة وبعبادة الله تعالى على ماوردت به النصوص المتكاثرة الآمرة بالتقوى وبطاعة الله تعالى ورسوله ه وقال (ظم) فى التصوف وحاصل التقوى اجتناب وامتثال البيت . قوله ﴿قيل لأبى حازم﴾ هو من علماء السلف المتقدمين واسمه مسلمة بن دينار كان يقول أدركت العلماء يأتون اليهم الأمراء والسلاطين فيقفون على أبوابهم كالعبيد واليوم رأينا العلماء والعباد يأتون الأمراء والأغنياء فلما رأوا ذلك منهم احتقروهم وقالوا لولا أن الذى عندنا خير من الذى عندهم ماأتونا . وولده عبد العزيز تفقه مع الامام مالك على ابن هرمز وسمع أباه وزيد بن أسلم ومالكا وكان من جملة أصحابه ثم ان ماذكر أبو حازم كله داخل فى الشكر بالأركان كما صرح به الامام الغزالى فى الاحياء فقال ان عمل الشكر يتعلق بالقلب وباللسان وبالجوارح أما بالقلب فقصد الخير واضماره لجميع الخلق وأما باللسان فاظهار الشكر لله تعالى بالتحميدات الدالة عليه وأما بالجوارح باستعمال نعم الله تعالى فى طاعته والتوقى من الاستعانة بها على معصيته حتى أن شكر العينين أن تستر كل عيب تراه لمسلم وشكر الأذنين أن تستر كل عيب تسمعه فيدخل هذا فى جملة شكر نعمة هذه الأعضاء ه الخ نقله (ح) فى (ك) . قوله ﴿اذا رأيت الخ﴾ لاينحصر شكر العينين فيماذكر وكذا مابعدهما بدليل ماذكره (ش) أولا وانما المقصود التمثيل وحاصل مايقال ان شكر الأعضاء

هو لله فيهما قيل فما شكر البطن قال أن يكون أسفله صبرا وأعلاه علما قيل فما شكر الفرج قال كما قال تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون الى ملومين) قيل فما شكر الرجلين قال ان رأيت شيئا غبطته استعملتهما فى عمله وان رأيت شيئا مقته كففتهما عن عمله وأنت شاكر لله والشكر بهذا المعنى هو المراد فى آية (وقليل من عبادى الشكور) وفى حديث (أفلا أكون عبدا شكورا) وهو أخص من الثلاثة قبله ويأتى ان شاء الله مزيد كلام فيه فى التصوف وتعريف الحمد اما للعهد والمعهود

استعمالها فى طاعة الله تعالى وكفها عن معصيته كما مر عن الغزالى . قوله ﴿أن يكون أعلاه الخ﴾ الظاهر أن المراد بالبطن هنا مايشمل الصدر ولما كان محل الطعام والشراب والشهوات فى الأسفل جعل الصبر فيه ومحل العلم والمعرفة القلب جعل فى الأعلى وهو الصدر لأن القلب فيه قوله ﴿وقليل من عبادى الخ﴾ قال النسفى أى المتوفر على أداء الشكر الباذل وسعه فيه قد شغل به قلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وكدحا وعن ابن عباس من يشكر على أحواله كلها وقيل من يشكر على الشكر وقيل من يرى عجزه عن الشكر . قوله ﴿أفلا أكون عبدا الخ﴾ قاله صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماه فقيل له أتفعل هذا بنفسك وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر قال ابن عبد الحق فيه دلالة على اطلاق الشكر على عمل الجوارح وكذا قوله تعالى (اعملوا آل داود شكرا) وقد أطلقه صلى الله عليه وسلم على الحمد فى حديث الطبرانى أن ناقة سرقت له فقال لئن ردها الله على لأشكرن ربى فلما ردت قال الحمد لله ه الخ . قوله ﴿وهو أخص من الثلاثة﴾ أى بينه وبينها العموم والخصوص باطلاق وهو عبارة عن مفعولين تواردا على محل واحد وانفرد أحدهما فقط بطرف لايشاركه صاحبه فيه كالحيوان والانسان فالحمد لغة أعم منه مطلقا لأنه يكون باللسان وحده ويكون فى مقابلة نعمة أو كمال والشكر العرفى المعرف بما ذكر لا يكون الا بجميع الآلات فى جميع الأوقات ولا يكون الا فى مقابلة نعمة وأصلة الى الشاكر من منعم واحد وهو الله تعالى ففيه قيود أربعة أو خمسة ان جعلت قولنا الى الشاكر قيداً آخر والأخص ماازداد قيدا والأعم ماازداد فردا والحمد العرفى أعم منه أيضا لأنه يكون بجميع الآلات وببعضها بخلاف الشكر العرفى ولأن المنعم المذكور فى تعريف الحمد العرفى لم يقيد بكونه منعما على الحامد بخلاف الشكر العرفى فقد اعتبر فيه منعم مخصوص وهو الله تعالى ونعمه واصلة الى الشاكر وأما الشكر لغة فهو الحمد عرفا والحاصل أنك اذا قابلت الشكر

العرفى مع كل من الثلاثة تجد بينهما العموم والخصوص باطلاق والأخص الشكر العرفى فهذه ثلاث نسب وتقدمت (لش) اشارة الى ثلاث نسب أخر فى الحمد لغة وعرفا والشكر لغة اثنين بالعموم والخصوص من وجه و واحدة بالترادف فاذا قابلت بين اللغوى والعرفى وجدت بينهما العموم والخصوص من وجه كما قرره (ش) و كذا اذا قابلت بين الحمد اللغوى والشكر اللغوى لأنه هو الحمد العرفى فما قيل فى أحدهما يقال فى الآخر وان قابلت بين الحمد العرفى والشكر اللغوى وجدت بينهما الترادف والتساوى على مامر فالمجموع ست ونظمها سيدى على الأجهورى بقوله

إذا نسباً للحمد والشكر رمتها ... بوجه له عقل اللبيب يؤالف

فشكر لدى عرف أخص جميعها ... وفى لغة للحمد عرفا يرادف

عموم لوجه فى سوى ذين نسبة ... فذى نسب ست لمن هو عارف

ولكن يراعى الحمل فيها سوى التى ... بشكر لدى عرف وحمد يخالف

أم الحمد لاعرفا فراعى لهذه ... الوجوه كشمس والضيا يامؤالف

ونبه بقوله ولكن الخ على أن النسبة بين الحمد اللغوى والشكر العرفى بحسب الوجود فقط فيقال كلما وجد الشكر العرفى أى الصرف المذكور وجد الحمد اللغوى لأنه كلما وجد الأخص وجد الأعم وذلك كالشمس والضوء فالشمس أخص من الضوء لأنه يوجد معها ومع غيرها لا بحسب الحمل أى الاخبار فلا يقال صرف العبد جميع الخ وصف بجميل الخ وان النسب الباقية بحسب الحمل والوجود فيقال كل شكر لغوى أى مفهومه هو فعل ينبىء عن تعظيم المنعم الخ قلت وقد وضعت لهذه النسب جدولا يجمعها على وجه سهل ولم أره لغيرى وصورته

شكر عرفى			
حمد لغوى	عموم مطلق		
حمد عرفى	عموم مطلق	عموم بوجه	
شكر لغوى	عموم مطلق	عموم بوجه	ترادف

فاذا قابلت الأول وهو الشكر العرفى مع جميع ماتحته تجد ثلاث نسب بالعموم المطلق وهى المرسومة فى الجدول الموالى طولا فاسقطه وقابل الثانى وهو الحمد اللغوى مع ما تحته تجد نسبتين بالعموم من وجه وهى المرسومة فى الجدول الثانى فاسقطه وقابل الثالث وهو الحمد العرفى مع ماتحته وهو الرابع تجد نسبة واحدة بالترادف هذا على مااشتهر عندهم وأن النسب ست والتحقيق

أنها ثلاث فقط لأن الشكر اللغوى هو الحمد العرفى فنسبة الأول مع الحمد اللغوى والشكر العرفى هى نسبة الثانى معهما فيكتفى به فى التقابل فتسقط نسبتان وأما الترادف الذى بينهما فليس من النسب التى بين المعقولين لأنه نسبة بين الألفاظ لا بين المعانى فتسقط نسبة أخرى يبقى ثلاث اثنتان بالعموم المطلق و واحدة بالعموم من وجه وقد وضعت لها أيضا جدولا صورته

شكر عرفى		
حمد لغوى	عموم مطلق	
حمد عرفى	عموم مطلق	عموم بوجه

قال سيدى حمدون (بنى) فى شرح خطبة الألفية وبقى المدح لغة وعرفا أما الثانى فهو فعل يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل فهو أعم من الحمدين والشكرين فهذه عشر نسب يعنى ان ضمت هذه الأربع الى الست السابقة وأما الأول فهو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فهو أعم مطلقا من الحمد لغة والشكر عرفا ومن كل من الحمد عرفا والشكر لغة وأخص من المدح عرفا فهذه خمسة عشر نسبة وقد وضع لها صاحب الأصل فى الفوائد المسجلة جدولا ﻫ نقله (بنى) فانظره ان شئت لكن قد علمت مما مر أن هذا العدد مبنى على المسامحة واذا حصلت ماذكرنا لك كفاك عن غيره وعن تعداد الصور التى يزيد بها الحمد اللغوى والعرفى على الشكر العرفى فقد تركنا ذلك لقلة جدواه وتشويشه على الطالب وجعلنا مكانه الكلام على الشكر العرفى بشئ يسير مما يناسب التصوف زيادة على مامر لاشارة (ش) لذلك مع أنه لم يبلغ موضعه ولمناسبة التصوف لعلم التوحيد ولذا قيل فيه إنه توحيد الخواص فنقول وبالله نستعين أما حده عند الصوفية فلهم فيه عبارات كل واحد عبر على قدر مقامه وأجمعها مامر عند (ش) تبعاً لشارح الحصن ويؤخذ من كلام أبى حازم وبه فسره السيد الجرجانى فى تعريفاته حيث قال هو صرف العبد جميع ماأنعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ماخلق لأجله ﻫ وفى رسالة القشيرى قال الاستاذ حقيقة الشكر عند أهل التحقيق الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع ثم قال وينقسم الى شكر باللسان وهو الاعتراف بالنعمة وشكر بالأركان وهو الاتصاف بالوفاق والخدمة وشكر بالقلب وهو الاعتكاف على بساط الشهود بادامة حفظ الحرمة ويقال شكر هو شكر العالمين يكون من جملة أقوالهم وشكر هو نعت العابدين يكون نوعا من أفعالهم وشكر هو شكر العارفين يكون باستقامتهم له فى عموم احوالهم ونقل عن الجنيد أنه قال الشكر

أن لاترى نفسك أهلا للنعمة قال الشيخ زكرياء فى شرحها لأن من لم ير ذلك ورأى أن النعمة فضل من الله تعالى استحيا من الله تعالى أن يكون شكره جزاء عليها لأنه إذا لاحظ شكر نعمة أخرى احتاج الى شكر فهو يتبرأ أن يكون شاكرا أبدا ه ثم نقل عن الجنيد أيضاً قصته مع خاله وشيخه السرى السقطى لما سأله عن الشكر وهو ابن سبع سنين فقال أن لاتعصى الله بنعمه فقال له السرى يوشك أن يكون حظك من الله لسانك قال فلا أزال أبكى على هذه الكلمة وفى رواية ذكرها فى الرسالة أيضاً أن السرى قال له من أين لك هذا فقال من مجالستك ونسب النسفى فى سورة لقمان هذه المقالة لشيخه السرى فلا يبعد أنه أخذها منه كما يؤخذ من قوله من مجالستك ونسب للجنيد أنه قال الشكر أن لاترى معه شريكا ونسب له فى سورة سبأ أنه قال الشكر بذل المجهود بين يدى المعبود ولا يبعد ثبوت الجميع عنه لأن العارفين تختلف عبارتهم بحسب اختلاف أحوالهم وقال الغزالى فى منهاج العابدين بعد كلام والحاصل أن الشكر تعظيم يمنع من جفاء من أحسن اليه وذلك بتذكير احسانه وحسن حال الشاكر فى شكره وقبح حال الكافر فى كفرانه واقل مايستوجبه المنعم بنعمته أن لايتوصل بها الى معصيته فعلى العبد أن يكون له حظ من تعظيم الله تعالى مايحول بينه وبين معاصيه فان أتى به فقد أتى بالأصل ثم يجد فى الطاعة والقيام اذ هو من حقوق النعمة اه الخ ويؤخذ منه أن قول الجنيد الشكر أن لاتعصى الخ اقتصر فيه على القدر اللازم من شكر المنعم كما قاله ابن عباد وقال الشيخ زروق الشكر هو فرح القلب بالمنعم لأجل نعمته حتى يتعدى ذلك الى الجوارح فينطق اللسان بالثناء وتسخو الأعضاء بالأعمال وترك المخالفة ه ثم ان الشكر كما فى الاحياء ينتظم من علم وحال وعمل فالعلم هو الأصل ويورث الحال وهى تورث العمل فأما العلم فهو أن تعلم أن مولاك مع عظمته هو المنعم عليك مع خستك وعدم استحقاقك لنعمه والوسائط مسخرون من جهته فهم من جملة النعم عليك وعن أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه قال قلت يوماً وأنا فى سياحتى إلهى متى أكون عبدا شكورا فقيل لى اذا لم تر فى الوجود منعما عليه غيرك فقلت كيف ذاك وقد أنعمت على الأنبياء والعلماء والملوك فقيل لى لولا الأنبياء لما اهتديت ولولا العلماء لما اقتديت ولولا الملوك لما آمنت فالكل نعمة منى عليك وأما الحال فما يحصل من هذا العلم من الفرح بالمنعم ومحبته وأما العمل فهو القيام بواجب الفرح وان شئت قلت هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه ه ومما يستعان به على الشكر أن يعرف الإنسان أن شكر النعم موجب لبقائها وزيادتها (لئن شكرتم لأزيدنكم)

وكفرانها موجب لزوالها من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها ومن شكرها فقد قيدها بعقالها وأن ينظر الى نعم الله التى عليه ومن أعظمها نعمة الايمان والاسلام والنظر الى وجهه الكريم وأن ينظر الى من هو دونه ليعرف قدر نعمة الله عليه فقد ورد انظروا الى من هو دونكم ولا تنظروا الى من هو فوقكم فهو أجدر أن لاتزدروا نعمة الله عليكم قال ابن عباد فى الرسائل الكبرى قد حماته أنا على عمومه أى فى أمور الدين والدنيا وحمله غيرى على أمور الدنيا فقط والله أعلم بالمصيب مناه قلت يقال له كل منكما مصيب لأن هذا الأمر يختلف باختلاف الأشخاص فيجعل كلامه هو على أهل المعرفة بالله تعالى كأمثاله الذين يشاهدون أن نفوسهم وقلوبهم بيد الله تعالى ليس لهم قدرة على شىء من الطاعات وانما هى منة من الله تعالى عليهم تفضل بها عليهم ولو شاء لهيأهم لضدها ويجعل كلام غيره على حال العوام الذين يضرهم نظرهم الى من هو دونهم فى أمور الدين لبقاء نفوسهم معهم بحيث ينشأ عن ذلك الرضى عن النفس واحتقار الغير والتكبر ونحو ذلك وقد يؤخذ هذا من كلامه بعد ذلك بأوراق والله الموفق . قوله ﴿وتعريف الحمد الخ﴾ أى التعريف الواقع فى الحمد لله بسبب دخول ال المعرفة عليه اما للعهد العلمى لتقدم العلم بمصحوبها ويسمى العهد الخارجى عند البيانيين والذهنى عند النحاة قال فى الفوائد المسجلة والمراد العهد الخارجى العلمى وقد يقال فيه الذهنى واليه ينصرف مطلق العهد ه وايضاح هذا المقام أن يقال لام التعريف قسمان الأول لام العهد الخارجى وتحته أقسام ثلاثة صريحى وكنائى وعلمى لأنه ان تقدم ذكر مدخولها صراحة فالأول أوكناية فالثانى وان لم يتقدم أصلا ولكنه معلوم عند المخاطب سواء كان حاضرا أم لا فهى للعهد العلمى والنحويون يسمون الأول بالعهد الحضورى والثانى الذهنى القسم الثانى لام الحقيقة وتحته أقسام أربعة لام الحقيقة من حيث هى وتسمى لام الجنس ولام العهد الذهنى ولام الاستغراق الحقيقى ولام الاستغراق العرفى لأنها إن أشير بها للحقيقة من حيث هى فتسمى لام الحقيقة ولام الجنس وان أشير بها للحقيقة فى ضمن فرد مبهم فهى لام العهد الذهنى أو فى ضمن جميع الأفراد الذى يتناوله اللفظ بحسب اللغة فهى للاستغراق الحقيقى أو بحسب العرفى نحو جمع الأمير الصاغة فهى للاستغراق العرفى فالأقسام سبعة من غير نظر لتفصيل النحاة وان نظرنا اليه كانت ثمانية وان لام العهد الذهنى عند البيانيين غيرها عند النحاة هذا حاصل مافى التخليص ذكره (د) وزاد بعضهم

حمد الله تعالى لنفسه فى أزله لما علم عجز خلقه عن حمده بما هو أهله فكأنه قيل أحمد الله بذلك الحمد الذى حمد به نفسه فى أزله وان كنت لا أعلمه على التفصيل كقوله عليه الصلاة والسلام (لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) وهذا الوجه أعنى كون التعريف عهديا على ما قررنا هو الذى ارتضاه الشيخ أبو العباس المرسى ولما قرره للبهاء بن النحاس النحوى قال له ابن النحاس ياسيدى اشهد بالله أنها العهدية وأما للجنس اما على سبيل الاستغراق فكأنه قيل كل حمد لله أى فالمحمود به هو الله واما للاشارة الى الحقيقة من حيث هى هى مع قطع النظر عن أفرادها قال فى الكشاف كتعريف العراك فى أرسلها العراك وهو الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من أن الحمد ما هو والعراك

من أقسام لام الاستغراق التى تكون لاستغراق الخصائص أى أوصاف الأفراد وهى التى تخلفها كل مجازا نحو أنت الرجل علما وسماه الاستغراق الادعائى وهو من قبيل الاستغراق المجازى وقد أفردنا الكلام على ال وأقسامها وما يتعلق بذلك فى تأليف أوضحنا به كلام التخليص جعله الله خالصا لوجهه الكريم . قوله ﴿والمعهود حمد الله تعالى﴾ أى كلامه النفسى من حيث دلالته على الثناء عليه تعالى قال الطبرى فى تفسيره الحمد ثناء أثنى به على نفسه تعالى و فى ضمنه أمر عباده أن يثنوا عليه فكأنه يقول قولوا الحمد لله . قوله ﴿هو الذى الخ﴾ قال الفاكهانى فى شرح الرسالة سمعت شيخنا أبا العباس المرسى يقول قلت لابن النحاس ماتقول فى ال فى الحمد أجنسية أم عهدية فقال قالوا انها جنسية فقلت له الذى أقول به انها عهدية وذلك لأن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن حمده حمد نفسه بنفسه فى أزله نيابة عن خلقه ثم أمرهم ان يحمدوا بذلك الحمد فقال ياسيدى اشهد أنها عهدية ه قلت وهو موافق لما ذكره الطبرى ويرجحه الحديث الذى عند (ش) . قوله ﴿وأما للجنس﴾ أى للحقيقة وتقدم أنها أقسام أربعة و لذا قال إما على سبيل الاستغراق أى الحقيقى على القول باختصاص الحمد بالله تعالى وحمد غيره حمد له فى الحقيقة لأنه مبدأ كل جميل أو الادعائى على القول بعدم الاختصاص فحمد غيره بمنزلة العدم اذ مامن خير إلا وهو مسديه بواسطة أو بغيرها (وما بكم من نعمة فمن الله) وهذا القول هو مذهب الجمهور ونسبه فى الفوائد المسجلة إلى المحققين قال الهلالى و رجح بانه أقرب لفهم العوام الذين لاشعور لهم بلطائف الكلام والحمد لله شائع فى كلامهم وهم أكثر من الخواص فلا يهمل اعتبارهم . قوله ﴿واما للاشارة إلى الحقيقة﴾ ويقال لها لام الجنس أيضا وقوله ﴿مع قطع النظر﴾

ماهو من بين أجناس الأفعال قال والاستغراق الذى يتوهمه كثير من الناس وهم منهم ه ونقل

تفسير لقوله من حيث هي وقوله ﴿كتعريف العراك﴾ يطلق العراك على معان منها الازدحام قالت العرب أورد ابله العراك أى أوردها الماء مجتمعة حالة كونها معتركة أى مزدحمة وكذا أرسلها العراك والأصل عراكا ثم أدخلت ال قال ابن برى فى حواشى الصحاح العراك والجم الغفير منصوبان على الحال نقله الشيخ مرتضى فى شرح (ق) ومنه قول الشاعر

فأرسلها العراك ولم يذدها ولم يشفق على نغص الدخال

أى أرسلها للشرب مزدحمة ولم يمنعها عن ذلك ولم يشفق على تنغصها وتكدرها من مداخلة بعضها فى بعض وازدحامها على الماء فلا يتم لها الشرب ولو قال الزمخشرى كتعريف الرجل والمرأة فى قولنا الرجل خير من المرأة أى حقيقة الرجل خير من حقيقة المرأة فانه اشارة الى مايعرفه كل أحد من أن الرجل والمرأة ماهما من بين أجناس الأجسام لكان أوضح بالنسبة لمن لايعرف العراك ماهو . قوله ﴿وهم الخ﴾ هنا بسكون الهاء قال فى المصباح وهمت الى الشىء وهما من باب وعد سبق القلب اليه مع ارادة غيره ووهمت وهما وقع فى خلدى والجمع أوهام ووهم فى الحساب يوهم وهما مثل غلط وزنا ومعنى ه وفى (ق) ووهم فى الحساب كوجل غلط وفى الشىء كوعد ذهب وهمه اليه وأوهم كذا من الحساب أسقط أو وهم كوعد وورث وأوهم بمعنى ه قال مرتضى بعد القول الثانى وهو قول ابن الأعرابى وقال شمر ولا أرى الصحيح الاهذا ه الخ ولسيدى على الأجهورى

اذا سرى الوهم لشىء والمراد سواه ذا وهم بتسكين يراد
ووهم بالفتح معناه الغلط والماضى من هذا بكسر انضبط
والآتى بالفتح وفعل الأول بعكس ذا على القياس المنجل

والحاصل أن الوهم القلبى بالسكون واللسانى الذى هو الغلط سواء كان فى الحساب أو غيره بالفتح ونقل الشهاب فى شرح الشفا عن الصحاح السكون أيضا فى مصدر وهم فى الحساب لكن ربما عبر بعضهم بالفتح فى مصدر وهم وان كان قلبياً ولعله تأدباً مع العلماء بجعله من قبيل الغلط اللسانى ومن هذا القبيل قولهم هذا سبق قلم والا فالقلم لايسبق الكاتب وكذا قولهم هذا سهو منه ونحو ذلك . قوله ﴿ونقل عنه الخ﴾ اختلف فى فهم كلامه فقيل ان ذلك نزغة

عنه فى توجيه منع الاستغراق أن اللام لاتفيد سوى التعريف والاسم لايدل الاعلى مسماه فاذا

اعتزالية لأنهم يرون أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم يستحقون الحمد عليها والاستغراق يقتضى ثبوت جميع المحامد لله تعالى لأنه الخالق للعباد وأفعالهم سواء كانت اختيارية أو اضطرارية وهـذا مذهب أهل السنة وهم لايقولون به قال القنوى الألف واللام فى الحمد لله لاستغراق الجنس عند أهل السنة وعند المعتزلة لتعريف المـاهية التى هى مطلق الجنس بناء على أنهم يثبتون للعباد أفعالا يستحقون الحمد عليها ﻫ نقله الفاسى شارح التثبيت وقال ابن سلطان فى شرح الشفا واللام فيه أى فى الحمد للاستغراق عند أهل السنة خلافا للمعتزلة اذ كل كمال انمـا هو لله تعالى فى حقيقة الحال أو طريقة المآل ﻫ ورد هذا القول بأمرين الأول أنه صرح بأن هـذه الجملة دالة على اختصاص الحمد بالله تعالى ويلزم من اختصاص الجنس اختصاص الافراد كما يأتى فان قيل هـذا ينافى مذهبهم من أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم يستحقون الحمد عليها فكيف يقول به أجيب بأنه لايمنع من أن تمكن العباد وأقدارهم على أفعالهم الحسنة من الله تعالى فيكون هـذا الحمد راجعا اليه تعالى قال السيد ويدل عليه قوله فى سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بذلك على اختصاص الحمد والملك بالله تعالى وأما حمد غيره فلجريان النعمة على يده ﻫ الثانى أن هـذا يشعر بأن الزمخشرى يقول بكون أل للاستغراق فى الجملة وليس كذلك فقد حصر فى المفصل فائدة أل فى التعريف والتعريف فى العهد والجنس وقيل ان ذلك مبنى على أن الحمد من المصادر السادة مسد الأفعال وأصله النصب والعدول الى الرفع للدلالة على الدوام والثبات والفعل انمـا يدل على الحقيقة دون الاستغراق فكذا ماينوب منابه قال فى المطول وفيه نظر لأن النائب مناب الفعل انمـا هو المصدر النكرة مثل سلام عليكم و (ح) لامانع من أن يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق فالأولى أن كونه للجنس مبنى على أنه المتبادر الى الفهم الشائع فى الاستعمال لاسيما فى المصادر عند خفاء قرائن الاستغراق أو على أن اللام لايفيد سوى التعريف والاسم لايدل الاعلى مسماه فلا يكون هناك استغراق ﻫ وهذا الأخير هو الذى اقتصر عليه (ش) لأنه هو المنقول عن الزمخشرى وهو أظهر من غيره وان كان السيد بحث مع المطول وقرر بتقرير آخر زعم أنه مغاير لمـا فى المطول كما يأتى وقد أطال أرباب حواشى المطول وأكثروا من الابحاث والأجوبة . قوله ﴿والاسم لايدل الخ﴾ زاد عبد الحكيم فان كان مسماه المـاهية

لا يكون ثمة استغراق ومعنى هذا الكلام أن المقصود من هذه الجملة أعنى الحمد لله وهو ثبوت الحمد بأسره لله تعالى وحده مستفاد مع بقاء لام التعريف على أصل معناها الوضعى أعنى الاشارة الى عهدية مدخولها فى ذهن السامع و بقاء الاسم الذى هو مدخولها أعنى حمدا على معناه الوضعى أعنى الماهية من حيث هى اذ لفظ حمد من المصادر الموضوعة للماهية والجنس من حيث هو ولام الجر للاختصاص فصار معنى الحمد لله حقيقة الحمد المعروفة لكل أحد مختصة بالله وهذا هو المقصود فلا حاجة الى اعتبار استغراق الذى يحتاج فى استفادته الى رعاية القرائن الخارجية لأنه ليس معنى وضعياً للام التعريف بل ليستفاد بمعونة القرائن والمقام فان قلت اذا أستعين بتلك القرائن صار اختصاص أفراد الحمد بالله مصرحا به واذا لم يستعن صار اختصاصها غير مصرح به بل هو لازم من اختصاص الجنس والأول أولى فلم اختير الثانى قلنا الاختصاصان أعنى اختصاص الجنس واختصاص الأفراد متلازمان فان كان المراد اختصاص الجنس فهو المصرح به وان أريد اختصاص الأفراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه على طريق الكناية

من حيث هى أفاد تعيين الماهية وان كان مسماه الماهية من حيث الوحدة كما فى اسم الجنس أفاد تعيين الواحد فاذن لا يكون ثمة استغراق نظرا الى نفس اللفظ والحمل على الاستغراق وهم لأنه ترك للحقيقة من غير قرينة مانعة عنها وبما ذكرنا اندفع بحث السيد قدس سره بالترديد كما لا يخفى وكذا ما قيل لو تم هذا الوجه لدل على عدم افادة اللام للعهد الخارجى ه ومراده بترديد السيد قوله ان أراد أى السعد فى المطول لأنه لا يمكن ثمة استغراق وهو مدلول اللام أو مدلول نفس الاسم فصحيح لكن لا يتجه به وحده اختيار جعل الحمد هنا للجنس دون الاستغراق وان أراد أنه لا استغراق هناك أصلا فغير لازم مما ذكره ولو صح لزومه لم يتصور استغراق مع المفرد المحلى بلام الجنس أصلا وهو باطل ه الخ . قوله ﴿ومعنى هذا الكلام﴾ أى كلام الزمخشرى الذى وجه به منع الاستغراق قال جلبي فى حواشيه على المطول وخلاصته أن الاستغراق لا يستفاد من نفس اللفظ وهذا كالصريح فى أن الحمل عليه يحتاج الى الاستعانة بالخارج فليس بينه وبين ما ذكره الفاضل المحشى [1] بقوله والسبب فى اختياره الجنس أن دلالة اللفظ عليه وعلى اختصاصه بالله تعالى لا يحتاج الى الاستعانة بالمقام مع أن اختصاص الجنس يقوم مقام اختصاص

---

(١) يعنى السيد

وهي أبلغ كذا للسيد الجرجاني في حواشي المطول وهو على ماقررنا تفسير مانقل عن الزمخشري نفسه خلاف للسيد حيث جعله غيره وقد تبين أن استفادة اختصاص الحمد بالله من هذه الجملة لا يتوقف على تقديم المسند أعني الله بل هو مستفاد من الاستغراق ان حملت ال عليه وح فلام الجر للاستحقاق أو توكيد الاختصاص أو من لام الجر ان حملت ال على تعريف الحقيقة ولم يقدم

جميع الافراد فلاحاجة هنا في تأدية ماهو المقصود أعني انتفاء المحامد عن غيره تعالى وثبوتها له الى أن يزاد على الجنس معنى زائد يستعان فيه بالقرائن ه الخ و زيادة من كلام السيد والى بحث عبد الحكيم وجلبي مع السيد أشار (ش) بقوله خلافا للسيد والسؤال والجواب عند (ش) هما من كلام السيد ذكرهما عقب مامر لنا عنه فجمع (ش) بين كلام السعد والسيد لأنهما في الحقيقة شيء واحد خلافا للسيد . قوله ﴿من الاستغراق﴾ يعني أن أل اذا جعلت للاستغراق وكان مفادها بالمطابقة كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى وهذا هو المقصود فلا حاجة للدلالة عليه بتقديم المسند . قوله ﴿للاستحقاق الخ﴾ انما احتيج الى هذا لأن الاختصاص لا يستلزم الاستحقاق والمقصود اختصاص افراد الحمد به تعالى على جهة الاستحقاق فلذا جعلنا اللام للاستحقاق وهذا جار على ماذكره جمهور النحاة من أن لام الجر اذا وقعت بين معنى وذات كما هنا فهي للاستحقاق وان وقعت بين ذاتين ودخلت على مالا يصح منه الملك فهي للاختصاص نحو السرج للفرس وان دخلت على مايصح منه فهي للملك نحو المال لزيد قال في المغني و بعضهم يستغني بذكر الاختصاص عما بقي و يمثل بالأمثلة المذكورة ونحوها . قوله ﴿أو توكيد الاختصاص﴾ أي المستفاد من الاستغراق فتكون اللام للاختصاص أيضا الا أنه تقوية للاختصاص المأخوذ من الاستغراق لكن هذا جار على ماقاله بعض النحاة لا على المشهور و لا يصح أن تكون للملك قال الافراني لأن من أقسام الحمد حمد الله تعالى نفسه في أزله وحمده قديم لأنه بكلامه القديم والقديم لا يصح أن يملك ه وقال بعضهم هذا إنما يمتنع بالنسبة للقديم لا بالنسبة للحادث ان لوحظ أن الافراد غير مركبة فان لوحظ التركيب فلا يمتنع أيضاً لأن المركب من القديم والحادث حادث ه وفيه أمران الأول أنه على الاحتمال الأول تكون اللام للاستحقاق أو للاختصاص على مامر بالنسبة للقديم وللملك بالنسبة للحادث فيرتكب فيه التوزيع وفيه مالايخفى الثاني أن قوله لأن المركب الخ ان أراد التركيب الحقيقي فباطل[1] وان أراد

---

(۱) أي لأنه لا يتصور من القديم والحادث ه مؤلف

اسم الجلالة مع أنه أهم نظرا الى ذاته لأن المقام مقام حمد وثناء فاقتضى الاهتمام باللفظ الدال على ذلك وضعا وهو لفظ الحمد وأهمية المقام أحق بأن تراعى من أهمية الذات لأن البلاغة انما هى برعاية مقتضى المقام ولنحو هذا قدم الفعل فى قوله تعالى (إقرأ باسم ربك) اذ الأهم فيه بالنظر الى المقام الأمر بالقراءة لأنها أول سورة نزلت والمخاطب لاعهد له بالقراءة كذا

الاعتبارى الملاحظ فان أريد بالمركب الافراد المجتمعة من القديم والحادث فلا يصح اذ ليس كله حادثاً بل البعض وان أريد الهيئة الاجتماعية القائمة بمجموع الافراد فليس المقصود الحكم على الهيئة الاجتماعية وكذا لا يصح أن يكون اللام للملك ان جعلت أل للعهد والمعهود حمد الله تعالى فان كان حمد من يعتد بحمده وهو حمد الله تعالى وحمد أصفيائه فأجازه بعضهم على وزان مامر فى الاستغراق وفيه ماتقدم وتكون اللام حينئذ للاستحقاق أو الاختصاص. قوله ﴿أو من لام الجر﴾ معطوف على قوله من الاستغراق والتقدير أو الاختصاص مأخوذ من لام الجر ان حملت أل على الحقيقة فان قلت لو كانت اللام ترد للاختصاص لذكروها فى طرق الحصر قلت أجيب بأنها لم توضع للحصر بل للتعلق والارتباط الخاص لكن فى مقام الثناء المناسب للحصر حمل التعلق الخاص على الفرد الكامل منه وهو الذى يكون على وجه الحصر ولا يصح أن تكون اللام للملك ان جعلت أل للحقيقة ويصح أن تكون للاختصاص عند بعضهم كما مر والحاصل أن ال أما للعهد أو الاستغراق أو للجنس والحقيقة وفى كل فلام الجر اما للاستحقاق أو الاختصاص أو الملك فالاحتمالات تسعة والصواب عدم صحة كون اللام للملك المعروف عند النحاة فى الأحوال الثلاثة أى أحوال الألف واللام ولذا أطلق فيه الافرانى كما مر والراجح أنها للاستحقاق فى الأحوال الثلاثة لأنه الجارى على مذهب الجمهور ولذا اقتصر عليه الشيخ (بنى) فى شرح السلم ونصه وأل فى الحمد اما للجنس أو الاستغراق أو العهد واللام فى قوله لله للاستحقاق ولا يصح كونه للملك ثم ذكر كلام الافرانى المتقدم فعبارته فى غاية الحسن والاختصار. قوله ﴿ولم يقدم اسم الجلالة الخ﴾ نحوه للسعد وأورد عليه أن النكتة إنما تذكر للنزال عن محله لا للقار فيه والحمد مبتدأ والأصل فيه التقديم وأجاب الفزى بأنه سيأتى فى تقديم المسند اليه أن تعمد الى اسم فتقدمه تارة وتجعله مبتدأ وتؤخره تارة وتجعله فاعلا وكل ذلك يستدعى نكتة فكون نكتة التقديم للنزال فقط ممنوع . قوله ﴿لأنها أول سورة الخ﴾ هذا القول صدر به فى الاتقان

فى الكشاف وقال السكاكى باسم متعلق باقرأ الثانى ومعنى الأول أوجد القراءة و وجه رجوع

وصححه وكذا صححه ابن جزى واستدلا عليه بحديث عائشة رضى الله عنها أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بغار حراء فقال اقرأ إلى آخر الحديث لكن ليس فيه إتمام السورة وإنما فيه حتى بلغ مالم يعلم وقد صرح فى الاتقان عند ذكر القول الثانى بأن أول مانزل منها صدرها وح فالمحكوم عليه بالأولية هو القدر المذكور فى الحديث وهو مراد (ش) وغيره فتسامحوا فى التعبير القول الثانى المدثر لكن المراد بعد فترة الوحى فهى أول الرسالة واقرأ أول النبوة وهى متقدمة على الرسالة الثالث الفاتحة الرابع البسملة أنظر مايتعلق بهذه الأقوال فى الاتقان قوله ﴿كذا فى الكشاف﴾ يعنى أنه أجاب بهذا عن تقديم الفعل فى الآية مع أن مقتضى الظاهر تأخير الفعل وتقديم المعمول ليفيد الاختصاص والاهتمام وكلام الله أحق برعاية ماتطلب رعايته . قوله ﴿متعلق باقرأ الثانى﴾ أى على أنه مفعول به ودخلت الباء مع أن الفعل متعدى بنفسه لضعف العامل بالتأخير . قوله ﴿أوجد﴾ أى فهو منزل منزلة اللازم نحو فلان يعطى أى يوجد الاعطاء من غير اعتبار تعلقه بمفعول وهذا الجواب هو الذى فهمه السعد من كلام السكاكى والى هذين الجوابين أشار فى التخليص بقوله وقد يفيد أى تقديم المعمول وراء التخصيص اهتماما بالمقدم ولذا يقدر المحذوف فى بسم الله الرحمن الرحيم مؤخرا وأورد اقرأ باسم ربك وأجيب بأن الأهم فيه القراءة و بأنه متعلق الخ واختار السعد جوابا آخر وهو أن اقرأ الأول والثانى كلاهما منزل منزلة اللازم أو المفعول محذوف فيهما أى اقرأ القرآن والباء للاستعانة أو الملابسة متعلقة باقرأ الثانى ومتعلق الأول محذوف أو مذكور هو بسم الله بناء على أن البسملة من السورة وهناك جواب رابع فهمه السيد من كلام السكاكى وفيه تكلف وناقشه عبد الحكيم فيه . قوله ﴿و وجه رجوع الخ﴾ أصله لشارح الحصن كما مر عنه فى الركن الثانى من أركان الحمد وهو المحمود وتبعه ابن زكرى وجس (وش) وهو أحسن من قول (سى) فى شرح الوسطى أن الحمد اما قديم أو حادث فالقديم وصفه والحادث فعله فالكل راجع اليه فقدرده ابن زكرى بأنه ليس المقصود للمتكلم بجملة الحمد الثناء على الله بأنه المحمود ببعض الحامد والخالق لبعضها فانه تعسف ه ثم ان عبارة (ش) أحسن من قول جس و وجه هذا الاستغراق الخ لأنها تشمل ماذا جعلت أل للاستغراق أو الحقيقة وأما ان جعلت للعهد فالمعهود فرد واحد على مامر عند (ش)

الحمد بأسره الى الله تعالى الذى هومعنى الاختصاص حتى كأنه قيل لامحمود بكل حمد الا الله أن الحمد إمافى مقابلة كمال أونعمة وهما الفضائل والفواضل كما مر والكمال إن كان قائماً بذاته فلاشك أنه المحمود عليه وان كان قائماً بمخلوق فهوعارية عنده وواهبه ومسديه هوالله وحده فحمد المخلوق عليه حمد فى الحقيقة لواهبه ومسديه وتعلق الحمد بالعبد بحسب الصورة فقط والنعمة المحمود عليها أيضاً إمامن الله بلاواسطة أو منه بها فان العبد المستعمل فى جلب أو دفع مجبور فى قالب مختار فحمده على ذلك حمد لمن ساقه اليه واستعمله فيه فى الحقيقة (قل لا أملك لنفسى نفعاً و لاضرا الاماشاء الله) فالعبد محمود أيضاً صورة فقط ومن حقق مبحث الكسب اتضح له أن لامنافاة بين هذا المعنى و بين كون العبد فاعلا ومحمودا لغة وشرعا و ينبغى لحامد الوسائط استحضار هذا المعنى ورعايته فيكون جامعاً بين الحقيقة والشريعة دفعة واحدة ونظيرهما مايقال عندزيارة الأولياء والعلماء لامزور فى الحقيقة الاسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم مقتبسون من نوره وجداول من بحوره ومما يستأنس به فى أن كل حمد مصروف لله تعالى قول ابى نواس

قوله ﴿حمد لمن ساقه الخ﴾ قال فى الحكم من أكرمك انما أكرم فيك جميل ستره فالحمد لمن سترك لا لمن أكرمك (قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ماشاء الله) . قوله ﴿فيكون جامعا الخ﴾ أى لأن الحقيقة تقتضى أن لامحمود إلا الله تعالى لأنه المنعم الحقيقى والمتصف بالكمال الذاتى والشريعة أمرت بشكر الوسائط فظاهرهما التعارض و يجمع بينهما بما قرر (ش) قوله ﴿الأولياء والعلماء﴾ أى وكذا آل البيت فاذا قصد الزائر ذلك يكون زائرا للنبى صلى الله عليه وسلم بحسب الأصل وللولى أوالعالم أو الشريف بحسب التبع و بهذا تعظم الزيارة وتنجح ان شاء الله تعالى . قوله ﴿ومما يستأنس به الخ﴾ انما قال يستأنس لأن أبا نواس أنشد البيتين فى مخلوق وجعله كالمنعم الحقيقى فى رجوع جميع الثناء اليه وهذا من الاطراء ومبالغة الشعراء وقد قيل الشعر أعذبه أكذبه فحق هذين البيتين أن يقصد بهما المنعم الحقيقى وهو الله تعالى فلو قصد أبو نواس بهما ذلك لأصاب و يكون (ح) كلامه شاهدا لرجوع الحمد بأسره إلى الله تعالى لا تأنيسا لكن شاهد ذلك من الكتاب والسنة فلا حاجة لكلامه وأبو نواس هو الحسن بن هانئ كان فى الدولة العباسية لقب بذلك لأنه كان له ذؤابتان تنوسان على عاتقه وكان رحمه الله تعالى متهتكا مسترسلا على شرب الخمر والمعاصي حتي قال في نفسه

اذا نحن أثنينا عليك بصالح　　فأنت كما نثنى وفوق الذى نثنى
وان جرت الألفاظ يوما المدحة　　لغيرك انسانا فأنت الذى نعنى

وقول أبى الطيب

تملك الحمد حتى ما المفتخر　　فى الحمد حاء ولاميم ولادال

ثم يحتمل أن تكون هذه الجملة باقية على أصل وضعها من الاخبار بمضمونها لا يقال يلزم أن لا يحصل

وكنت فتى من جند ابليس فارتقى　　بى الحال حتى صار ابليس من جندى

لكن روى أنه رؤى بعد موته فقيل له مافعل الله بك فقال غفر لى بأبيات قلتها فى مرض موتى تركتها تحت وسادتى فبحثت عنها فوجدت وهو قوله

اذا كنت بالنيران أوعدت من عصى　　فوعدك بالغفران ليس له خلف
لئن كنت ذا بطش شديد وقوة　　فمن وصفك الاحسان والمن واللطف
ركبنا خطايانا وسترك مسبل　　وليس لشىء أنت ساتره كشف
اذا نحن لم نهفو وتعفو تكرما　　فمن غيرنا يهفو وغيرك من يعفو

قوله ﴿وقول أبى الطيب﴾ أى المتنبى وهو أحمد بن الحسين الشاعر المعلوم. وقوله ﴿تملك الحمد﴾ أى ملك هذا الممدوح وهو سيف الدولة كل مايطلق عليه لفظ الحمد من الثناء بالجميل على الجميل بحيث لم يترك لأحد من الناس شيئاً من أفراد الحمد لاقليلا ولا كثيراً وكنى عن ذلك بالحاء والميم والدال وكان سيف الدولة يعطيه العطاء الكثير فانطلق لسانه بمدحه فأكثر امداحه فيه. حكى أن المعتمد بن عباد أنشد يوما بيتاً للمتنبى وجعل يردده استحسانا له وكان بمجلسه عبد الجليل بن وهبون الأندلوسى فأنشد ارتجالا

لئن جاد شعر ابن الحسين فانما　　تجيد العطايا واللهى تفتح اللهى
تنبأ عجبا بالقريض ولو درى　　بأنك تروى شعره لتألها

أى ادعى الالوهية واللهى الأولى بضم اللام العطايا والثانية بالفتح اللحمة المشرفة على الحلق قوله ﴿ثم يحتمل الخ﴾ تصديره بهذا الاحتمال يقتضى أرجحيته مع أن الأرجح هو الاحتمال الثانى كما يأتى ولعله قدمه اعتناء به وقصدا للرد على من يقول انها إذا كانت خبرية لايحصل بها الحمد أو نظرا الى أصلها من الأخبار مع حصول المقصود كما يؤخذ من قوله باقية على

الحمدبها (ح) اذ الأخبار عن شيء ليس من أفراد ذلك الشيء كما فى قولنا الانسان حيوان فان هذا الأخبار ليس من أفراد الانسان لأنا نقول ليس هـذا على عمومه بل قد يكون الاخبار عن الموضوع من جزئيات ذلك الموضوع كقولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب فان هذا خبر من الاخبار فيحتمل الصدق والكذب و كون الاخبار فى جملة الحمدلله من هذا القبيل واضح لصدق تعريف

أصل وضعها فهى خبرية لفظاً ومعنى لأن الاخبار بثبوت الحمد لله مع الاذعان أى التصديق لذلك ثناء عليه تعالى قال فى شرح الحصين صيغة الحمد لله وأحمد الله حمد لدلالته على الاتصاف بالكمال وجزم به السيد الشريف سواء قلنـا إنشاء أو خبر سواء كانت الدلالة مطابقة أو التزاماً على طريق الكناية أو النقل العرفى وأشار السيد الى ترجيح كون الجملة خبرية لأنها الأصل ورجح غيره كالمحلى الانشائية وانتصر لكل بما يطول وعبارة المحلى على قول السبكى نحمدك اللهم الخ وعدل عن الحمـد لله الصيغة الشائعة للحمد اذ القصد بها الثناء على الله تعالى بأنه مالك لجميع المحامد لا الاعلام بذلك الذى هو من جمـلة الأصل فى القصد بالخبر الى ماقاله لأنه ثناء بجميع الصفات وهذه بواحدة هـ قال البنانى فى قوله لا الاعلام الخ ايمـاء الى أن جمـلة الحمد ان كانت خبرية لاتفيد الحمد وهو خلاف المختار لأن المخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قلت وما أشار اليه (ش) من أن المخبر بالحمد ليس بحامد هو الذى أقول به هـ قال العلامة العطار عقبه والذى أقول به أنه لاعبرة بقول المخالف لمـا هو كالمجمع عليه أن جمـلة الحمد سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمناً ثم قال (وح) فمراد المحلى أن هـذه الجملة على تقدير كونها خبرية فهى خارجة عن الأصل فى الأخبار من الاعلام بمضمونها فالمتكلم بها لايقال له معلم بالخبر بل هو مخبر هـ وكذا اعترضه الشربينى فى تقريراته . قوله ﴿لايقال يلزم الخ﴾ هذا السؤال والجواب ذكره فى الفوائد المسجلة وقال عقبه فان قيل لو كانت خبرية معنى لم يسم قائلها حامداً وانمـا يسمى مخبراً ومعلوم أنه لايشتق للمخبر بشيء اسم ذلك الشيء اذلا يقال لمن قال الضرب مؤلم ضارب قلنا هذا قريب من الأول وجوابه أن المخبر هنا ليس نظير من قال الضرب مؤلم و زيد قائم بل نظير من قال زيد متكلم فانه مخبر و يصح أن يقال فيه متكلم لاتصافه بمـا أخبر به هـ . قوله ﴿لصدق تعريف الحمد عليـه﴾ أى لأن الأخبار بثبوت الحمد لله تعالى مع الاذعان لذلك وصف بجميل

الحمد عليه ويحتمل أن تكون منقولة الى الانشاء ثم لا يصح أن يتعلق الانشاء بمضمونها الذى هو

فيصدق عليه التعريف قال الشيخ زكرياء فى مقدمته جملة الحمد لله خبرية لفظاً انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها مع الاذعان لمدلولها ه وقول شيخنا المحشى رحمه الله تعالى وفيه أن فى قول (ش) لصدق الخ أن الصواب كما مر أن من جملة قيود الحمد أن يكون على جهة التعظيم والمخبر لا يقصده فى الغالب ه ليس بصواب وتقدم مايتعلق بهذا القيد وكذا بمن قصد مجرد الاخبار فارجع اليه وقد صرح فى الفوائد المسجلة بأن المخبر بالاستحقاق للتعظيم معظم وحامد وليس هذا كقولنا فلان قرشى وبه تعلم مافى توجيهه لكلام البنانى المتقدم وتقدم كلام زكرياء قريبا وقول شارح الحصن صيغة الحمد لله وأحمد الله الخ وكيف يقال ان الانسان يخبر بثبوت الحمد لله تعالى ولا يقصد التعظيم وليس هو كحمد المخلوقات بعضهم لبعض والعلم كله لله. قوله ﴿ويحتمل أن تكون منقولة الخ﴾ هذا الاحتمال أرجح من الأول وان كان الأول أيضا صحيحاً فى نفسه وله مرجح وهو بقاء الجملة على حالها من الخبرية مع حصول المقصود ولكن هذا أرجح منه لأنه هو الذى اختاره جماعة من المتأخرين كما يؤخذ مما مر وقال الهلالى فى شرح القادرية جملة الحمد لله إنشائية على المختار والمراد إنشاء الثناء بمضمونها لا الانشاء مضمونها لاقتضائه حدوث استحقاقه تعالى للوصف بالجميل فالجملة حقيقة عرفية فى الانشاء لنقلها اليه عن الخبر الذى هو أصلها ولكونها حقيقة لم يحتج فى افادتها الانشاء الى قرينة ولا الى نية اخراجها عن أصلها لأنه هجر وصار نسياً منسياً ه ونقله (بنى) فى شرح السلم معتمدا عليه وقول بعضهم انها اذا كانت انشائية لا يصدق تعريف الحمد عليها مردود بأن صدق التعريف عليها باعتبار اعتقاد مضمونها كما أنها اذا كانت خبرية لا يصدق عليها التعريف الا باعتبار اعتقاد مضمونها كما مر انظر العبادى القول الثالث فى جملة الحمد أنها منقولة شرعا الى الانشاء ذكره فى الفوائد المسجلة والشيخ زكرياء فى مقدمته قال بعد مامر عنه ويجوز أن تكون موضوعة شرعا للانشاء قال شارحه فتكون شرعا انشائية لفظاً ومعنى ه ونقل الشيخ مرتضى فى شرح الاحياء عن ابن الهمام أنه قال لو كان الحمد خبرا محضاً لما حسن تكراره فى مجلس واحد وقد علم من السنة الترغيب فى تكرار الحمد والتكبير ونحوهما فناسب ذلك الانشاء لا الاخبار اذ فى الأول تجديد للكلمات الذى تقتضى بحسبها تعدد الحسنات ولهذا نقل الشرع كثيرا من الكلمات اللغوية

ثبوت الحمد لله لأن ثبوته له قديم لا ينشأ و إنما المراد إنشاء الثناء بذلك المضمون وأتى بالجملة اسمية

كالصلاة والزكاة وغيرهما إلى معان أخر غير ماوضعت له فى اللغة وجملة الحمد كذلك فمن قال خبرية نظر إلى اللغة ومن قال انشائية نظر إلى الشرع فكان لفظياً ه قلت أما قبح التكرار فيجاب عنه بنحو مامر فى اسم الجلالة وان الكلام اذا كان مشتملا على الثناء على الله تعالى لايقبح تكراره وأما الثواب فأمر شرعى والشارع انما رتب الثواب على التلفظ بجملة الحمد مثلا مع اعتقاد ذلك والاذعان له و يتكرر الثواب بفضل الله تعالى كلما تكرر التلفظ بها وسواء اعتقد المتكلم انها انشائية أو خبرية ولو قال عقب قوله نظرا إلى الشرع أو العرف العام لشمل القول الثانى فى النقل . قوله ﴿ وأتى بالجملة الاسمية الخ ﴾ اعلم أن المؤلفين اختلفت عباراتهم فى التلفظ بالحمد فبعضهم عبر بالاسمية لما ذكره (ش) نظرا الى أن نعم الله تعالى المقتضية للحمد ثابتة دائمة فى كل زمان وذلك يناسب الجملة الاسمية و بعضهم عبر بالفعلية نظرا الى أن نعم الله تعالى تتجدد فى كل وقت وأوان بل فى كل جزء من الزمان وذلك يناسب التعبير بالفعل المستقبل الدال على الدوام والتجدد للحمد ادعاء اذ لاطاقة للبشر على ذلك لكن قال ابن هشام أتم صيغة فى الحمد وأخذها بحجز البيان ماافتتح الله به كتابه تعليما لنا كيف نحمده وذلك الجملة الاسمية لاشتمالها على النكت البديعة كالثبوت المستفاد منها والاستغراق أو الجنس أو العهد المستفاد من ال وكون نسبة الحمد الى الله تعالى غير مقيدة بزمان ولا بفاعل مع مافيها من الأدب باستصغار الحامد نفسه أن يصرح بنسبة الحمد اليه وقد رام قوم من الفصحاء الاغراب فاتوا بعبارات تقصر عنها كقول الزمخشرى الله أحمد وقول الحريرى اللهم انا نحمدك ه وقال الكمال ابن ابى شريف ولا يدعى أن الافتتاح بسوى ماافتتح الله به كتابه أبلغ من الافتتاح به الامن ذهل عن منافاة ذلك الأدب مع الكتاب العزيز ه قال المحقق سيدى محمد بن عبد القادر الفاسى فى تقييده على المباحث الانشائية للدلائى عقبه وقد أطنب العبادى فى رد ماقاله الكمال على عادته و كلام الكمال ومن وافقه غير حائد عن الصواب لمن تأمل وأنصف لأن مراده أن العالم بالخفيات أعلم بالأفضل والأبلغ فيمكن أن تكون الاسمية فيها من الفوائد زيادة على مافى الفعلية مما لم نطلع عليه مما لا يحصى فلذلك جعلت فاتحة الكتاب العزيز وجعل أيضا مايناسبها مفتتحاً به (وح) فلا يدفعه ماذكر العبادى من وجود معان للفعلية أكثر من الاسمية والمقام فى موضع

لافادة الثبوت لكن نقل العلامة الفنرى عن بعضهم أن الذى يقتضيه جانب البلاغة رعاية المحمود عليه فان كان صفة ثابتة كصفة الربوبية المحمود عليها فى سورة الفاتحة جىء بجملة الحمد اسمية وان كان المحمود عليه أمرا متجددا حادثاً جىء بجملة الحمد فعلية لأن الفعل يفيد التجدد والحدوث كما فى قول صاحب جمع الجوامع نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها قلت يشكل عليه الاتيان بالاسمية فى قوله تعالى (الحمدلله الذى أنزل على عبده الكتاب) (الحمدلله الذى هدانا لهذا) (الحمد لله الذى وهب لى على الكبر إسماعيل و إسحاق) فان المحمود عليه هنا أفعال حادثة وقد يجاب بأنه قصد فيها تعلق الحمد بالذات فانه تعالى يستحق الحمد لذاته ثم ذكرت النعمة بعد ذلك بالتبعية ﴿الذى﴾ صفة لاسم الجلالة لا بدل خلافا للش ﴿علمنا﴾ معشر من علم العلوم التكليفية أو عنى نفسه فقط وأتى بضمير العظمة لاظهار ملزومها من تعظيم الله له بالعلم تحدثاً

يقتضى الاسمية فتكون أبلغ وفى موضع آخر يقتضى الفعلية فتكون أبلغ أو يحتمل أن يكون المقصود بالذات مجرد الأخبار الى غير ذلك على أن هذه الاحتمالات لا قاطع فيها والوقوف مع الأدب أولى والله أعلم ه الخ . قوله ﴿لافادة الثبوت الخ﴾ يطلق الثبوت اصطلاحا على حصول المسند للمسند اليه من غير دلالة على تقييد بزمان وهذا لا تختص به الجملة الاسمية و يطلق و يراد به الدوام المستمر و يعبر عنه بالثبات فتختص به الجملة الاسمية وهذا هو الذى فعله (ش) و لذا لم يزد بعده والدوام وفى المصباح ثبت الشىء ثبوتا دام واستقر ه ففسر الثبوت بالدوام والاستقرار وفى البنانى على السعد مانصه دلالة الاسمية على الدوام والثبات بسبب العدول اليها عن الفعلية التى هى الأصل فى الاخبار عن الأمور التى تتجدد كالحمد لا بسبب الوضع فلا ينافى قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة فى زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد على أن ظاهر الكشاف والمفتاح أن الدوام أصل فى الأسمية كما فى الحفيد ه قال الانبابى فى تقريراته عليه فقولهم المذكور جار على ظاهر كلام الكشاف والمفتاح وان خالف كلام الشيخ . قوله ﴿لكن نقل الفنرى الخ﴾ هذا قول ثالث بالتفصيل وكأنه توفيق بين القولين . قوله ﴿لا بدل الخ﴾ لأن المبدل منه ليس هو المقصود الأهم وانما المقصود البدل واسم الله تعالى لا يقال فيه ذلك وقول من قال فى مثل كلام الناظم لأن المبدل منه فى نية الطرح ليس بصواب لأن ذلك خاص ببدل الغلط قوله ﴿معشر العلماء﴾ أى فالنون للمتكلم ومعه غيره وقدم (ش) هذا الاحتمال لأنه أظهر اذ هو

حمل على الحقيقة بخلاف الاحتمال الثانى وأنسب بالمقام لأن انشاء الثناء على ألسنة متعددة أبلغ من انشائه على لسان واحد ولأن حمد الله تعالى عظيم لا يستقل به الواحد ولسلامته مما ورد على غيره ولما فيه من كمال الشفقة على اخوانه المؤمنين حيث أشركهم معه فى هذا الحمد فكأن (ظم) ناب عن العلماء وقام مقامهم فى الحمد على نعمة العلم . قوله ﴿وأتى بنون العظمة الخ﴾ أى فتكون النون للمعظم نفسه ولما كان هذا لا يناسب مقام العبودية أشار (ش) الى الجواب عنه بقوله لاظهار ملزومها والمشهور أن الكناية هى استعمال اللفظ فى لازم معناه لا فى ملزومه فان اللازم لا يدل على ملزومه لكونه أعم بخلاف الملزوم فانه يدل على لازمه دلالة التزام ويجاب بأن الملزوم هنا لازم أيضاً اذ مراد البيانيين اللزوم ولو باعتبار العرف أو الغلبة أو القرينة أو الادعاء فيدعى هنا المساواة وليس المراد اللزوم المنطقى وانما كان هذا كنائياً لأنه يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقى بأن يراد العظمة وتعظيم الله له معاً ولا يقال فيه تزكية النفس وذلك منهى عنه لأنا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة لا ما كانت بنحو تعريف مقامه فى العلم لينتفع به الناس هذا ايضاح ما فى حواشى المحلى وقال الكمال جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلف لأن مقام خطاب الرب بالثناء عليه مقام التلبس ظاهرا وباطناً بالذلة والخضوع وليس مقام تعريض لعظمة العبد ﻫ واعترض عليه العبادى على عادته وتبعه بعض الحواشى الا البنانى فانه قرر كلام المحلى ولم يتعرض لكلام الكمال وممن اعترض عليه سيدى حمدون ابن الحاج حيث قال فان قلت المناسب فى خطاب الحق ان يتذلل ويتعلق والعظمة تنافيه فما قولك فيه قلت هى ليست مقصودة بالذات ولا تعرض لها بنفى ولا اثبات وانما هى للانتقال ولا اشكال بحال خلافاً للكمال والكمال للكبير المتعال قلت كلام الكمال هو عين الكمال لمن تأمل وأنصف لأنه تنبيه على الأدب على الله تعالى فى مقام الثناء والدعاء والتضرع كقول السبكى نحمدك اللهم الخ وقول (ظم) الحمد لله الذى علمنا ونحو ذلك وأما مقام التحدث بالنعمة فمقام آخر وفيه خطر كما مر فى الكلام على تعريف المؤلف بنفسه فلا يخلط مقام بمقام آخر كما أشار له هنا بقوله وليس مقام الخ وأوضحه فى آخر الكتاب عند قول (ص) فربما ذكرنا الأدلة الخ قال لفظ ناهنا وفى قوله أفصحنا وما بعده للعظمة والمقام يلائمه اذ القصد تعظيم شأن الكتاب للترغيب فيه ويوجه بما ذكره (ش) أول الكتاب فى نون نحمدك ولكن ما قررناه هناك هو الأولى هناك اذ لا يخفى الفرق بين مقام التلبيس بالذلة

بالنعمة الذى هو ضرب من شكرها وخص نعمة العلم بالذكر لأنه أفضل مارزقه الانسان ولذا امتن تعالى به على نبيه بقوله (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم) وعلى أزواجه فى قوله (واذكرن مايتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة) وعلى المؤمنين فى قوله (لقد من الله على المؤمنين الى قوله لفى ضلال مبين) وقوله (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم الآية) وليكون فى أول كلامه ما يشعر بمراده من بيان العلم المكلف بمعرفته ويسمى هذا براعة الاستهلال وهى من المحسنات كقوله فى التهنئة بمولود

بشرى فقد أنجز الاقبال ماوعدا وكوكب المجد فى أفق العلا صعدا

والخضوع ظاهرا وباطناً وبين مقام اظهار العظمة فأنت تراه لم ينكر التحدث بالنعمة بالكلية وانما أنكر تخليط مقام بمقام آخر والتفريق بين المقامات من قبيل علم الأذواق لا يعرفه الا أهله لأن حقيقته انما تدرك بالذوق وحظنا نحن منه السماع وكان الكمال رضى الله عنه من أهل الذوق والعرفان فان قيل إنه أدرك القطبانية وقد أثنى عليه الشعرانى فى مواضع من كتبه واعتنى بنقل كلامه فى اليواقيت والجواهر وقد ذكر ابن حجر له وللشيخ زكريا كرامات فى الفتاوى الحديثية على أن حمل كلام السبكى و (ظم) ونحوهما على التحدث بالنعمة احتمال عقلى لادليل عليه فلو دل دليل على قصده لتكلفنا له وغيره من الاحتمالات أظهر منه فلاداعى اليه والله أعلم . قوله ﴿براعة الاستهلال﴾ البراعة مصدر برع الرجل اذا فاق اقرانه والاستهلال أول صياح المولود ثم استعمل فى أول كل شىء ومنه مستهل الشهر و (ح) فمعنى براعة الاستهلال بحسب الأصل تفوق الابتداء أى كونه فائقاً حسناً ثم سمى به فى الاصطلاح ماهو سبب فى تفوق الابتداء وهو كونه مناسبا للمقصود بأن يشتمل على مايشير لمقصود المتكلم . قوله ﴿كقوله﴾ أى قول أبى محمد الخازن يهنئ الصاحب بن عباد بولد ازداد عند بنته وانما كان من البراعة لأنه يشعر بحدوث مسرور به يهنأ به ويبشر ففيه ايماء الى التهنئة والبشرى التى هى المقصود من القصيدة . وقوله ﴿وكوكب﴾ يحتمل أن يراد به المولود وهو الظاهر فجعل المجد كالسماء وأثبت لها كوكباً وهو المولود ويحتمل أن يراد به مايعرف به طالع المجد أى هذا المولود ظهر به طالع المجد وكوكبه فى غاية الصعود ويحتمل أن يراد بهما معا المولود والاضافة بيانية أى الكوكب الذي هو المجد صعد في أفق العلا ومن التهنئة بزوال المرض قول المتنبي

وقول الآخر فى العتاب وبث الشكوى

اذا لم يسالمك الزمان فحارب   وباعد إذا لم تنتفع بالأقارب

وحمد (ظم) فى مقابلة نعمة كحمد صاحب جمع الجوامع قال المحلى فى شرحه وانما حمد فى مقابلة

المجد عوفى اذ عوفيت والكرم   وزال عنك الى أعدائك السقم

قوله ﴿وقول الآخر﴾ هو الفقيه عمارة اليمنى قاله السيوطى فى شرح عقود الجمان ومن البراعة قوله تعالى (سورة أنزلناها وفرضناها) أى أوجبنا مافيها من الأحكام وألزمناكم العمل بها وقيل قدرنا مافيها من الحدود (وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون) أى تتعظون ثم افتتحها بحكم الزنا ﴿فى مقابلة نعمة﴾ أى وهى تعليم الله العلماء أو (ظم) على الاحتمالين فى النون. وقوله ﴿كحمد الخ﴾ أى لأنه قال نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها وماذكره (ش) من أن حمدهما فى مقابلة نعمة وهو المقيد عند بعضهم هو الظاهر للتصريح بجهة استحقاق الحمد و يحتمل أن يكون كل منهما مطلقاً أى غير مقيد قال البنانى على قول المحلى وانما حمد فى مقابلة نعمة الخ ظاهره أن (ص) لم يحمد الاحمدا مقيدا ولم لا يجوز أن يكون علق الحمد أو لا بضمير الاسم الكريم ثم بقوله على نعم فيكون قد أتى بالحمدين و نبه على الاستحقاقين كما أشار له السعد فى المطول فى قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ﻫ وعبارة المطول وانما لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم استحقاق الحمد بوصف دون وصف بل تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين ﻫ قال السمرقندى فى حاشيته عليه وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق غير الذاتى انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعلق الحمد به كتعلقه بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات و يكون الانعام كأنه تخصيص بعد تعميم أو أنه لما كانت الذات المقدسة مستلزمة للصفات مستتبعة لها بنفسها يجوز أن يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات و وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتى بهذا المعنى أنه لما قيد تعلق الحمد بالانعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنعم أو لمن أنعم فاذا عدل الى تعليقه باسم الذات العلية ثم ذكر الانعام فلابد له من نكتة ﻫ نقله العلامة العطار وقال قبله و به يندفع ما (١) أورده على عبارة المطول ﻫ وعبارة (ظم) كعبارة التلخيص فما قيل فى الثانية يقال فى الأولى

---

(١) أى كالعصام فى أطوله ﻫ مؤلف

النعم لامطلقا لأن الأول واجب والثانى مندوب وفيه نظر لأن الذى وصفوه بالوجوب فى مقابلة

فيؤخذ من جميع مامر أن كلا من كلام ابن السبكى و(ظم) الموافق لكلام التلخيص ان نظرنا الى ظاهر اللفظ كما اقتصر عليه (ش) والمحلى وهو أظهر وأقرب فهو لغوى وعرفى لأنه ثناء باللسان فى مقابلة احسان وهذه صورة اجتماعها كما مر عند (ش) وان نظرنا الى ماقاله السعد وحواشى المحلى فيكون فى عبارة كل واحد منهما حمدان حمد مطلق وهو المعلق باسم الذات العلية وهو لغوى فقط وحمد مقيد وهو المعلق على الانعام وهو لغوى وعرفى ولا فرق بينهما الا أن (ظم) عبر بالجملة الاسمية كصاحب التلخيص وابن السبكى عبر بالفعلية وذلك لا يخدش فى عدم الفرق كما يؤخذ من كلامهم . قوله ﴿لأن الأول﴾ أى الحمد فى مقابلة نعمة واجب أى يثاب عليه ثواب الواجب لوقوعه واجباً وليس المراد أنه اذا أنعم الله على عبده بنعمة يجب أن يحمده بالحمد اللفظى والا لاستغرق جميع الأوقات قاله الشيخ زكرياء وفيه أن هذا ليس حقيقة الواجب لأنه مايثاب على فعله و يعاقب على تركه وقيل المحكوم عليه بالوجوب الحمد العرفى الذى هو فعل ينبىء الخ ومورده عام فيصدق بالاعتقاد وفيه أن الكلام فى وجوب الحمد اللفظى وأجيب بغير ماذكر وكله تكلف لاحاجة اليه . قوله ﴿والثانى﴾ أى الحمد المطلق مندوب والصواب أن كلامنهما مندوب بعد المرة الواحدة فى العمر وأحدهما يكفى عن الآخر كما يؤخذ مما يأتى عن سيدى عبد القادر الفاسى رضى الله عنه ونفعنا به . قوله ﴿وفيه نظر الخ﴾ أصله للشيخ المتقدم ونقله ولده فى شرح الحصن وأجاب عما ورد عليه ونصه

ومنها أى من جملة المباحث المتعلقة بالحمد ان الحمد المقابل للنعمة يقولون فيه مقيد وغيره مطلق والأول واجب بخلاف الثانى وكان شيخنا رحمه الله تعالى يبحث فى التقسيم والوجوب أما الأول فان أرادوا التقييد والاطلاق باعتبار اللفظ فلا طائل تحته وان أرادوا الفرق المعنوى فغير صحيح اذ من الأركان المحمود والمحمود عليه فلا يتصور المطلق وأما الثانى أى الوجوب فغاية ماقيل أنه حيث وقع كذلك فهو واجب أى يخرج به عن عهدة شكر النعمة وهو لا يتعين له جهة القول ولا لفظ الحمد بخصوصه لكن اذا وقع بلفظ الحمد أدى به الواجب وفيه أن هذا انما يتم لوكان المراد الشكر اللغوى وأما العرفى وهو المتوجه اليه الوجوب فلا يتأدى بمطلق القول اذ حقيقته صرف العبد الخ فلا يخرج من عهدة الطلب بمجرد ذكر اللسان هذا حاصل ماقرر به الشيخ

النعم انمـاهو الشكر العرفى و به فسر الكمال ابن أبى شريف وغيره الشكر فى قول جمع الجوامع

رحمه الله تعالى و زعم بعض بانه يجاب عن الأول بوجهين الأول أن الحمد الواقع على الاحسان مقيد والواقع على الكمال مطلق الثانى أن ماوقع على نعمة معينة مقيد وما وقع على غير معينة أو على النعم جملة مطلق فان عنى وقوعه على معين صرح بالقيد والا فلا و زعم بأنه يجاب عن الثانى بأن الحمد اللغوى يشترط فيه موافقة الباطن للظاهر فلا يسمى حمداً مالم يتفقا و بهذا الاعتبار يوافق الشكر العرفى و لا فرق بينهما الا باعتبار اللفظ كما صرح به الشيخ زكريا فى مقدمته ه وأقول مازعمه فى الأول منقوض بطرفيه اذ لايخفى أن ذلك الفرق الذى أبداه دائر بين التحكم و بين أن يكون غايته اللفظ والتحكم غير مقبول والفرق اللفظى قد نبه الشيخ على أنه لاطائل تحته ومن معناه دعوى الاصطلاح مع كونه يفتقر الى ثبوت وأى داع يحوج اليه وأما مازعمه فى الثانى من مرادفة العرفى للغوى فنقول مراد الشيخ فى بحثه أن الواجب هو صرف العبد جميع جوارحه الخ ولا علينا فى أى اسم أطلقته عليه من حمد أو شكر أو غير ذلك ومجرد التسمية لايزيل اشكالا والنظر فى النسب بين هذه الألفاظ له محل آخر ثم ذكر مامر عنه فى الشكر العرفى ثم قال فتعليل الوجوب فى كلمة الحمد المقابلة للنعمة بكونها أدى بها الواجب فيه نظر لأن النعمة الحاصلة المعينة انمـا يخرج العبد من عهدة شكرها بالسلامة من كفرانها فى استعمالها فيما فيه اثم فاذا لم يجتنب ذلك لم يكفه فى تأدية شكرها أن يحمد بلسانه فقط بل يكون آتيا بنقل مخلا بفرض قال تاج الدين السبكى فى كتابه مفيد النعم ومفيد النقم ان صليت مثلا كل ليلة ركعتين شكراً على نعمة العينين وأنت مع ذلك تنظر الى المحارم لم تؤد شكرهما ثم أطال فى ذكر الأمثلة و يؤخذ مثل ذلك من كلام الغزالى وغيره فان قلت من لازم الحمد المقيد بالانعام الاعتراف بالنعمة المقابل للكفران وذلك الاعتراف واجب والتقييد منشأ استحضاره فيثاب ثواب الواجب قلنا على فرض تسليم ذلك لايختص بالمقيد فنقول فى الثناء على الله تعالى المجرد عن القيد أنه سبب فى استحضار الاذعان لربوبيته والاعتراف بعظمته واستحقاقه للثناء وذلك يندرج فى الاعتقادات الواجبة فاى فرق بين الاطلاق والتقييد ه اخ قال جس وأجاب بعض نجباء أصحابنا فى طرر له على شرح الحصن عن البحث فى الوجوب بمـا حاصله أنهما عرفان عرف الفقهاء وحقيقة الشكر عندهم متحدة مع اللغة ولذا لم يخصوه بحد وانظر المحلى فانه ذكر ذلك التقسيم وسلمه ثم قال عند

وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافاللمعتزلة وذلك أن حاصل معنى الشكر العرفى الاستقامة فى الدين ولا شك فى وجوبها وأما الحمد اللغوى الذى هو المراد فى كلام (ظم) وغيره من المصنفين فقد صرح السنوسى فى شرح صغرى الصغرى بأن حكمة الوجوب مرة فى العمر كالصلاة على النبي

قول السبكى وشكر المنعم واجب بالشرع أى الثناء على الله تعالى بالقلب لانعامه بان يعتقد بأنه تعالى وليها أو باللسان بأن يتحدث بها أو غيرهما كان يخضع له تعالى هـ وبيان كونه ح أدى به الواجب أن ماوجب من شكر النعمة المعينة وضع لتأديته طرق كالواجب المخير يؤدى بأيها وقع واحداها كما يسمى شكرا يسمى حمدا أيضاً أى باللسان من حيث الابانة والاظهار لنعمة المنعم والدلالة على ذلك بالتعيين الوصفى هو أفضل أنواع الشكر كما حمل على ذلك الحمد لله رأس الشكر ماشكر الله من لم يحمد وأطال فى الاستدلال على هذا المعنى ثم قال فالمعنى ان من أنعم الله عليه بنعمة وجب عليه شكرها بأحد ماذكر وكلما تجددت نعمة تجدد الوجوب وهنا يفهم قوله صلى الله عليه وسلم افترض علينا الشكر اذا أعطى وبما ذكرنا من اندراجه فى الواجب المخير أو تشبيهه به يندفع بحثهم مع الشيخ زكريا فى قوله معنى كونه واجباً أنه يقع واجبا لا أنه اذا أنعم على عبده بنعمة يجب عليه أن يحمد بالحمد اللفظى أو المعنوى هـ وكذا قول ابن حجر فى شرح الشمائل ليس المراد بالوجوب أن من تركه لفظاً يأثم بل ان من أتى به فى مقابلة النعمة أثيب عليه ثواب الواجب ومن أتى به لا فى مقابلة شىء أثيب عليه ثواب المندوب بأنه ينتقض تعريفهم الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه اذ يلزم ذلك فى جميع باب الواجب المخير ثم قال وعرف الصوفية وشأنهم الكلام على مايصلح الباطن وعنهم نقلوا تعريفهم بماذكر من صرف العبد جميع الخ هـ الخ (وش) لما رأى كلام هذا البعض ساقطاً لم يكترث به مع أنه ينقل عن (جس) كثيرا وجزم بما قاله الشيخ وولده وأيده بما قاله (سى) وابن أبى شريف مع أن غالب أبحاثه يؤخذ جوابها من كلام شارح الحصن لكن لما سلمه (جس) ربما يتوهم أنه مسلم وأن (ش) أغفله فأحببنا أن ننبه على فساده فى بعض المواضع وأما تتبعه فيطول فنقول وبالله نستعين أما قوله ﴿أنهما عرفان الخ﴾ فقد أشار ولد الشيخ إلى جوابه بقوله ومن معناه دعوى الاصطلاح مع أنه يفتقر الى ثبوت مع أن الذى صرح به جماعة من الفقهاء هو وجوب الحمد اللغوى والشكر اللغوى مرة فى العمر كما نقله (ش) عن (سى) ونقله الحطاب فى شرح المختصر وسلمه (وبنى) فى

صلى الله عليه وسلم والنطق بكلمتى الشهادة والحج ﴿من العلوم﴾ أى من المعلومات أى المسائل التى من شأنها أن نعلم وهذا بيان لما من قوله ﴿مابه كلفنا﴾ فيتعلق بمحذوف حال من ماو لابد من تقدير مضاف قبل هاء به والتقدير الحمد لله الذى علمنا ما كلفنا بتعلمه كائناً من جملة ماشأنه أن يعلم

شرح السلم (وجس) على الرسالة عند الكلام على وجوب الاستغفار للصحابة قال وهذا لايختص بالصحابة بل يعم كل من سبقنا بالايمان والظاهر كما فى (عج) أنه يجب مرة فى العمر وأنه بنية كالتهليل والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ه ودخل تحت الكاف مابقى من الأمور التى تجب مرة فى العمر ونظمها (عج) بقوله

تعوذ بسملة وحسبله حوقلة شهادة مع الصلاه
على النبي المصطفى ثم السلام حمد وشكر ثم تسبيح يضم
واستغفر الاله ثم كبر قد أوجبوه مرة فى العمر

ومراده بالشكر الشكر اللغوى على ان الوجوب الشرعى لايختلف باختلاف الأعراف سيما المتعلق بالعبادة وكيف يجهل الشيخ وولده الوجوب عند الفقهاء مع أنهما من حفاظ المذهب وقوله ﴿أن المحلى ذكر التقسيم وسلمه الخ﴾ هو وان سلمه فغيره لم يسلمه كالشيخ وولده (وش) وبنى على السلم وكنى بهم حجة وقال البساطى نقلا عن الزناتى أطنب بعضهم فى تقسيم الحمد الى مطلق والى مقيد اطناباً يشهد عليه أنه غير محصل وقال بنى على السلم قد اشتهر تقسيم الحمد الى مطلق ومقيد ومرادهم بالمقيد ما ذكر فيه المحمود عليه وبالمطلق مالم يذكر وهو تقسيم مع قلة جدواه يوهم انفكاكه عن المحمود عليه وهو لا يصح لأنه مأخوذ من تعريفه فهو مقيد أبداً ذكر القيد أم لا ه. وأجيب بأن المراد بالمقيد ما كان فى مقابلة نعمة فيقع واجباً ويثاب عليه ثواب الواجب وبالمطلق مالم يكن فى مقابلة نعمة بل فى مقابلة كمال الذات فيكون مستحبا وهذا مامر عن ابن حجر ورد بأنه دعوى تحتاج الى دليل فلا مانع من أن يكون حكمه الندب وان كان فى مقابلة نعمة ويكون الاعتراف بالنعمة عند تذكرها هو القدر الواجب وزيادة النطق بخصوص لفظ الحمد ونحوه مستحب ويبقى الوجوب على حقيقته من ترتب الذم والعقاب على تركه والمدح والثواب على تحصيله ه وعلى الاعتراف بالنعمة حمل الكمال الوجوب فى قول المحلى لأن الأول واجب الخ قال ان أريد بالثانى مالم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيد نية بأن يقصد ايقاعه فى مقابلة النعم فالأولى

فى التوجيه أن يقال وتقييد الحمد بكونه على النعم لتحقق كون حمده واجباً مع احتمال الندب اذ المطلق عن التقييد بذلك لفظاً محتمل لكونه واجباً وذلك اذا قيد بما ذكر بالنية ولكونه مندوباً وذلك اذا لم يقيد به لفظا ولا نية ه وقال عند قول السبكى وشكر المنعم واجب الخ مانصه اعلم أن كلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسألة هو الشكر اللغوى والمشهور أن موضوعها الشكر العرفى وهو صرف العبد الخ كما ينبىء عنه قول العضد لأن منه فعل الواجبات وترك المحرمات وهو مأخوذ من كلام الآمدى ومن عبارات (ص) فى شرح المختصر ه قال الشربينى فى تقريراته وفى بعض حواشى العضد ما يوافق الكمال ه أى خلافا للبنانى وفى الفوائد المسجلة أن قولهم الحمد المقيد واجب مبنى على أن شكر المنعم هو الشكر اللغوى كما مر عن المحلى لا العرفى وان كان هو المشهور ه يعنى والشكر اللغوى هو الحمد العرفى واعترف بعضهم بأن تقسيم الحمد الى ماذكر انما هو باعتبار اللفظ فقط وكل من القسمين مستحب وفائدة التقسيم ليعلم أى المحامد أفضل فنقل عن مالك أن المقيد أفضل لأنه أكثر ماورد فى الكتاب والسنة ونقل عن الشافعى أن المطلق أفضل لأنه يصدق على جميع المحامد ماعلم منها ومالم يعلم وقيل المقيد باثبات أفضل من المقيد بنفى لوروده فى القرآن كثيرا وقيل أفضل المحامد الحمد لله حمدا يوافى نعمه ويكافىء مزيده لأن الله تعالى علمه سيدنا آدم لما طلب منه أن يعلمه حمدا يجمع جميع المحامد فعلمه هذا الحمد وأمره أن يحمد به ثلاث مرات عند الصباح وثلاثا عند المساء وقيل أفضلها الحمد لله بجميع المحامد كلها ماعلمت منها ومالم أعلم عدد خلقه كلهم ماعلمت منهم ومالم أعلم وقيل غير ذلك أنظر الفوائد المسجلة لكن قد علمت أن محط اعتراض الشيخ رضى الله عنه هو التقسيم المعنوى الذى بنى عليه الوجوب وعدمه وهو صريح كلام المحلى وأما من أقر بالاستحباب فى القسمين الذى هو بغية الشيخ وقال ان التقسيم انما هو بحسب اللفظ فالأمر معه قريب واليه أشار الشيخ بقوله لا طائل تحته وقول المجيب المذكور ان ماوجب من الشكر وضع لتأديته طرق الخ يقال عليه هذا خروج عن الموضوع لأن كلام الشيخ فى الحمد اللغوى الذى هو الوصف بالجميل الخ ومورده خاص وهو اللسان بحسب العادة فله طريقة واحدة فلا يصح تنظيره بمسألة الواجب المخير وان أراد هذا المجيب الحمد العرفى وهو الشكر اللغوى فالواجب منه هو الاعتراف بالنعمة عند تذكرها واعتقاد انها منة من الله تعالى كما مر وأن لا يستعين بها على معصية وغير هذا من قول أو فعل فمستحب ولا يصح أيضا تنظيره بمسألة الواجب المخير للاتفاق فيها على سقوط الواجب بفعل واحد من

وانمـا جعلنا العلوم بمعنى المعلومات مع أنها فى الأصل بمعنى الادراكات لأنها جمع علم وهو مصدر بمعنى الادراك و يطلق على معنى آخر لأن (ظم) جعل العلوم بياناً لمـا والبيان نفس المبين وماواقعة

الأمور الخير فيها ككفارة اليمين بخلاف الحمد العرفى فاذا أنعم الله على عبده بنعمة واستعان بها على معصيته لم يؤد ماوجب عليه من شكرها ولو أقام مدة يحمد الله عليها كما مر عن السبكى وقوله ﴿ واحداها كما يسمى شكرا يسمى حمدا ﴾ تقدم أن مراد الشيخ ان الواجب هو صرف العبد جميع جوارحه الخ ولا علينا فى أى اسم أطلقته عليه من حمد أو شكر أو غيرهما ومجرد التسمية لا يزيل اشكالا فما أطال به المجيب فى الاستدلال لاحاجة اليه . وقوله ﴿ كلمـا تجدد الوجوب الخ ﴾ ان أراد بالوجوب ماذكرنا من عدم كفرانها واعتقاد أنها منة من الله تعالى وعدم الاستعانة بها على معصية فمسلم وان أراد وجوب الحمد اللفظى كما هو موضوع كلام الشيخ ففيه غاية الحرج اذ لا تخلو لحظة من نعم المولى على عبده ولذلك اعترضه الشيخ وغيره وقوله وهنا يفهم قوله صلى الله عليه وسلم (افترض علينا الخ) قال فى الباب الثانى من شرح الحصن على هـذا الحديث أى يجب الشكر على النعمة المتجددة وهاهنا يبحث عن القدر الواجب الذى يخرج به من عهدة الوجوب أما الاعتراف عند تذكرها فظاهر وجوبه ويظهر أن يقال الأقوال والأفعال التى بين الشارع وجوبها لامزيد عليها فلم يبق الا الاعتراف أو الاتيان بنوع قولى أو فعلى على جهة الاستحباب ه قوله ﴿ وبمـا ذكرنا من اندراجه الخ ﴾ تقدم أنه ليس بمندرج فيه ولا شبيه به للفرق بينهما . وقوله ﴿ اذ يلزمه الخ ﴾ يعنى أن ماأوردوه على الشيخ زكرياء من أن ماذكر ليس حقيقة الواجب يرد عليهم فى جميع أبواب الواجب المخير أى لعدم صدق حقيقته عليه وفى كلامه نظر بل تصدق عليه حقيقة الواجب لأن الواجب فيه هو القـدر المشترك بين تلك الأشياء وهو المفهوم الكلى لامن حيث تحققه فى معين وان كان من ضرورياته اذ لا يوجد الا فى ضمن جزئى بل من حيث تحققه فى جزئى غير معين كما أشار اليه المحلى فى باب الواجب المخير ولا شك أن القدر المشترك يثاب على فعله ويعاقب على تركه فتصدق عليه حقيقة الواجب المعلومة عندهم هـذا بعض مايتعلق بكلام هذا المجيب والله أعلم بالصواب . قوله ﴿ أى المسائل الخ ﴾ جمع مسألة تطلق على النسبة التامة فى القضية وهو المناسب لقولهم المسألة مطلوب خبرى يبرهن عليـه وتطلق على مجموع القضية وعلى كل حال فهى من قبيل المعلومات . قوله ﴿ وانمـا جعلنا العلوم الخ ﴾ حاصله أنه لابد فى تقرير كلام (ظم) من أمور ثلاثة الأول جعل العلوم بمعنى المعلومات الثانى تفسير المعلومات

على المعلومات قطعا لأنها مفعول ثان لقوله علمنا والتعليم لايقع الاعلى الأشياء المعلومة لاعلى الادراكات ولما كانت ماواقعة على المعلومات كان الضمير الراجع اليها وهو المجرور فى به بمعنى المعلومات أيضا وهى لايصح أن تكون مكلفاً بها من حيث ذاتها اذلاتكليف الابفعل فوجب تقدير مضاف يصح أن يتعلق به التكليف فلذا كان التقدير ما كلفنا بتعلمه اذالتعلم هو فعل المكلف فيه بتعلق التكليف وانما جعلنا المعلومات المفسربها ما بمعنى ماشأنه أن يعلم لأنها اذا كانت معلومة بالفعل لم يصح تسليط فعل العلم عليها والا كان حاصله علمناماهو معلوم لنابالفعل وذلك من تحصيل الحاصل المحال وقدم الجار والمجرور على العامل فى قوله مابه كلفنا للوزن ثم يحتمل أن يريد بالمكلف بتعلمه من العلوم ماتجب معرفته عيناً فقط وهو مالايتأتى الواجب بمعرفته كعلم المعتقدات فى حقه تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام لتوقف الايمان الواجب على معرفة ذلك أى الجزم به ولو بالتقليد على رأى و كمعرفة كيفية الطارة والصلاة والصوم والزكاة لمن له مال والحج لمن كان مستطيعاً وحكم المعاملات كالنكاح والبيع والاجارة والشركة والقراض لمن يتعاطى ذلك للاجماع على أنه لايحل لامرىء مسلم أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه لكن يكفى فى غير العبادات تعلم الحكم بوجه اجمالى يبرئه من أصل الجهل بالحكم بقدر وسعه

بما من شأنه أن يعلم الثالث تقدير مضاف بين الباء والضمير . قوله ﴿و يطلق على معنى آخر﴾ اعلم أن العلم يطلق على المسائل التى هى القواعد الكلية و يطلق على ادراك تلك القواعد وعلى الملكة الحاصلة من إدراكها أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة وهو المعنى الآخر على نسخة الافراد وهذه الاطلاقات الثلاث هى المشهورة عندهم والأول هو المناسب هنا و يطلق أيضا على مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل وتلك التصديقات هى ذاته وهويته فتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهويته هو حده الحقيقى اذ المفهوم الاجمالى عارض بالقياس الى حقيقته قاله السعد والسيد فى حواشى العضد و يطلق أيضا على ملكة الاستحضار أى التهيؤ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المأخذ والشرائط قاله السعد فى شرح المقاصد نقل ذلك الشربينى فى تقريراته على المحلى فهذه اطلاقات خمسة و به تعلم أن مافى بعض نسخ (ش) وعلى معان أخر بصيغة الجمع صواب أيضا . قوله ﴿للاجماع الخ﴾ هذا هو الصواب خلافا لمن جعله حديثاً ومستند هذا الاجماع قوله تعالى (ولا تقفب ماليس لك به علم) . وقوله ﴿أن يقدم﴾ بضم الياء

وكعلم أمراض القلب وعلاجها كالكبر والعجب والحقد والحسد وحب الحمد بما لم يفعل بناء على قول الغزالى ان معرفة حدودها وأسبابها وعلاجها فرض عين وقال غيره من رزق قلبا سليما لم يلزمه البحث عنها لأن الدواء إنما يحتاج اليه من به الداء والأول هو المختار لأن تلك الرذائل جبلية وهو لا يتفطن لحصولها فوجب البحث عن علاجها وعلى العلم الواجب معرفته عيناً حمل خبر

من أقدم الرباعى . وقوله ﴿ بوجه اجمالى ﴾ أى كان يعلم أن البيع حلال والربا حرام ونحو ذلك ولا يجب عليه تتبع المسائل الا اذا نزلت به نازلة فلابد من علمها . قوله ﴿ بناء على قول الغزالى الخ ﴾ ويؤيده قول أبى الحسن الشاذلى من لم يتغلغل فى علمنا هذا مات مصرا على الكبائر وهو لا يشعر يعنى أمراض القلوب وقول الامام مالك ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق وعلى الوجوب درج فى محصل المقاصد فقال

به وصول العبد للاخلاص روح العبادة بالاختصاص
وذاك واجب على المكلف تحصيله يكون بالمعرف

أى شيخ التربية و كذا يؤخذ الوجوب من قول (ظم) على الضرورى من علوم الدين حيث جعل جميع ماذكره من قبيل ماهو واجب على المكلف ضرورة قلت والحكم عليه بالوجوب العينى بالنظر الى المهم منه كعلم أمراض القلوب وعلاجها أو بالنظر الى أصله ومركزه وهو صدق التوجه الى الله تعالى بما يرضى من حيث يرضى والا فهو علم كبير مشتمل على واجبات وفضائل وآداب ومن أراد استيفاء حقائق أمراض القلوب وأسبابها وعلاجها وما ورد فى ذمها فعليه بالربع الثالث من الاحياء للغزالى وانما يحصل علاجها على الوجه الأكمل بمخالطة أطباء القلوب الذين سلكوا الطريق من الله علينا بمعرفتهم آمين . قوله ﴿ حمل خبر طلب العلم الخ ﴾ ممن حمله على ذلك الغزالى فى منهاج العابدين وهو آخر كتاب ألفه قال فى عقبة العلم ولعلك تقول ورد فى الخبر طلب العلم فريضة الخ فما هو فاعلم أن العلوم التى طلبها فرض ثلاثة علم التوحيد وعلم السر أى مايتعلق بالقلب وعلم الشريعة فالذى يتعين من الأول قدر ماتعرف به أصول الدين وهو أن لك إلهاً عالما قادرا مريدا حياً متكلما سميعاً بصيرا واحدا لاشريك له متصفاً بصفات الكمال منزهاً عن النقصان والزوال ودلالات الحدوث منفردا بالقدم وأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله الصادق فيما جاء به عن الله تعالى وفيما ورد على لسانه من أمور الآخرة ثم مسائل شعائر السنة تجب معرفتها واياك البدع وجميع أدلة التوحيد موجود

(طلب العلم فريضة على كل مسلم) قال النووى هذا وان لم يثبت حديثاً فمعناه صحيح قلت هو حديث قوى أخرجه جماعة من الحفاظ عن أنس وابن عباس وابن مسعود وعلى وأبى سعيد الخدرى والحسين بن على و زاد فى بعض طرقه و واضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب وفى بعضها (طلب العلم فريضة على كل مسلم) والله يحب اغاثة اللهفان (أنظر الجامع الصغير) و يحتمل أن يراد ماهو أعم من الواجب تعلمه عيناً كما مر اوكفاية وعلى الكفاىٔ حمل بعضهم

أصلها فى كتاب الله تعالى و ذكرها شيوخنا فى كتبهم و بالجملة فكل مالا تأمن الهلاك فى جهله فطلب علمه فرض وأما ما يتعين من الثانى فمعرفة واجباته ونواهيه حتى يحصل له تعظيم الله تعالى والاخلاص والنية و يأتى ذلك فى كتابنا هذا وأما ما يتعين من الثالث فكل ما يتعين عليك فرضه وجب عليك علمه لتؤديه به ه الخ وقد اشتمل كلامه رضى الله عنه على المهم من علم التوحيد . قوله ﴿ وان لم يثبت﴾ أى لأن فى اسناده مقالا قال السيوطى فى الدرر المنتثرة بعد أن ذكر أنه روى عن جماعة من الصحابة و فى كل طرقه فقال وأجودها طريق قتادة وثابت عن أنس وطريق مجاهد عن ابن عمر وأخرجه ابن ماجه عن كثير عن محمد بن سيرين عن أنس وكثير مختلف فيه فالحديث حسن وقال ابن عبد البر روى من وجوه كلها معلولة . قوله ﴿هو حديث قوى﴾ قال المناوى أسانيده كلها ضعيفة لكن تقوى بكثرة طرقه قال العلقمى هو صحيح لغيره ه نقله العزيزى . قوله ﴿ و زاد فى بعض الخ ﴾ هو بهذه الزيادة أخرجه ابن ماجه وضعفه المنذرى وقوله ﴿ كمقلد الخنازير الخ ﴾ قال الطيبى يشعر بأن كل علم يختص باستعداد وله أهل فاذا وضعه الانسان فى غير أهله فقد ظلم فمثل معنى الظلم فى ذلك بتقليد أخس الحيوانات بأنفس الجواهر للتنفير من ذلك الوضع . قوله ﴿ و فى بعضها الخ ﴾ هو بهذا اللفظ أخرجه البيهقى واللهفان المظلوم المستغيث قال الحفنى ومنها أن يعاون من لايستطيع الركوب وحده أو تحميل الدابة وحده ه و فى بعضها طالب العلم فريضة على كل مسلم وان طالب العلم يستغفر له كل شىء حتى الحيتان فى البحر نسبه فى الجامع الصغير لابن عبد البر عن أنس فهذه أربع روايات ليس فيها زيادة ومسلمة ولم ينبه عليها العزيزى ولا الحفنى نعم هى فى النسخ المطبوعة من الدرر المنتثرة ولم يتعرض السيوطى لما قيل فيها ولعلها من زيادة الناسخ بدليل أنه لم يذكر فى شىء من طرق الحديث فى جامعه قال السخاوى قد ألحق بعضهم فى آخره ومسلمة وليس لها ذكر فى شىء من طرقه وان كانت صحيحة المعنى نقله الشيخ مرتضى وسلمه ولعل مراده بهذا البعض البغوي لأنه ذكرها فى المصابيح فلا يعترض بكلامه على السخاوي والشيخ مرتضى

الحديث السابق بناء على أن فرض الكفاية على الكل و يسقط بفعل البعض و يأتى ان شاءالله الخلاف فى ذلك والعلوم الواجب تعلمها كفاية امامقاصد وهى حفظ القرآن والتفسير والحديث

لأنهما لم يسلما له تلك الزيادة خلافا للمحشى . قوله ﴿وعلى الكفائى حمل الخ﴾ ذكر البيهقى فيه احتمالين وصدر بالأول ونصه أراد والله أعلم العلم الذى لا يسع البالغ العاقل جهله وعلم ما يطرأ له فيسأل عنه أو أراد أنه فريضة على كل مسلم حتى يقوم به من فيه الكفاية نقله السيوطى فى الدرر ونقله العزيزى عن العلقمى . قوله ﴿والعلوم الواجب تعليمها الخ﴾ أى غير القدر الواجب منهما عيناً كما قاله (ز) عند قول (خ) كالقيام بعلوم الشرع وقال أبو على فى القانون وأما العلوم الاسلامية فمنها المقصود لذاته وهو أصول الدين وفروعه وهو الفقه ومنه المواريث والتصوف ومنه الوسيلة كعلم التفسير والحديث والحساب والتوقيف ومنه وسيلة الوسيلة كعلم القراءات وعلم الرسم وعلم العربية بأنواعه والمنطق ونحوه وكلها اسلامية لتعاطيها فى ملة الاسلام أو ينتفع بها فى دين الاسلام ويقال لها شرعية والمشهور اطلاق الشرعية على المقصود لذاته وماقرب منـــه والمهم منها ستة أصول الدين والفقه والتصوف والتفسير والحديث وأصول الفقه والمستعان به غير ذلك والمهم منه فى الجملة ثمانية اللغة والاعراب والتصريف والمعانى والبيان والمنطق والحساب والطب فهذه أربعة عشر علماً ه وذكر من علوم الفلاسفة مايزيد على العشرة وأشياء من علوم الجاهلية وجعل الأصول من القسم الأول كالشيخ جس نظراً الى أنه مما يقرب من المقصود بالذات وأسقط منه حفظ القرآن لأنه موضوع التفسير فهو داخل فيه كما أنه أسقط من القسم الثانى علم القراءة وعلم التجويد لدخولها فيه أيضا لتعلقهما بموضوعه وان كان الأحسن أن يعد كلا منهما أو مجموعهما علماً مستقلا يتوقف عليه التفسير كما فعله (ش) وأسقط أيضا علم اصطلاح الحديث لدخوله فى علم الحديث وللشيخ اجنوى رحمه الله تعالى

و رتب العلوم فى اثنى عشرا　　كما أتت فى علمهم مقررا
نحوا أصولا وبيانا ولغه　　نطقا وتوحيدا حديثا فسره
فقها تصوفا كذا التجويد　　وبالحساب مالها مزيد

وأدرج التصريف فى علم النحو والمعانى فى علم البيان وأسقط علم الطب وجعل مكانه التجويد لأنه ذهب على أن الطب من العلوم المستحسنة فقط كما عند (ش) وجعله بعضهم من فروض الكفاية وهو الظاهر لأن فائدته حفظ البدن الذي هو مركب النفس لتتفرغ لطلب كمالها عاجلا

والفقه والكلام والتصوف على رأى فيهما و يأتى ذلك ان شاء الله واما وسائل منها ما يتعلق بالقرآن وهو علم القراءات وعلم التجويد ومنها ما يتعلق بالحديث وهو علم أقسامه ومراتبه وعلم أحوال الرواة وطبقاتهم وأعمارهم وعدالتهم وجرحهم ومنها ما يرجع الى الاستنباط منهما وهو علم أصول الفقه ومنها ما يتعلق بهما و بغيرهما من كلام العرب وهو اللغة والتصريف والنحو والمعانى والبيان ومنها مافيه منفعة عامة وهو الحساب والتوقيت والمنطق على رأى ومن العلوم مامعرفته مستحبة فقط قال القلشانى وهو علم الكتابة والطب ومايحتاج اليه من النجوم وقال قبل هذا من النوافل

و آجلا وقد قيل المحافظة على الأبدان آكد من المحافظة على الأديان لأنه اذا عدم البدن عدم الدين وأراد بقوله نطقا المنطق وبقوله فسره علم التفسير . قوله ﴿اما مقاصد﴾ أى بالذات ومايقرب منها كما مر وذكر منها ستة . قوله ﴿على رأى فيهما﴾ أما الكلام فسيأتى التفصيل فيه وأنه أقسام ثلاثة وأما التصوف فقد تقدم أن علم أمراض القلوب وعلاجها وأسبابها فرض عين على المختار وتقدم مايتعلق به . قوله ﴿واما وسائل الخ﴾ يشمل ماهو وسيلة للمقصود بالذات وما هو وسيلة الوسيلة كما مر . قوله ﴿وهو علم أقسامه الخ﴾ هذا يقال له علم اصطلاح الحديث وعلم الحديث دراية وبعضهم أدخله فى علم الحديث. قوله ﴿والمنطق على رأى﴾ وهو مانقله (ز) فى شرح المختصر عن شارح المطالع والسيد لكن قال (بنى) ليس هما من الفقهاء فلا يحتج بكلامهما على وجوبه وما ذكر السيد من توقف العقائد على المنطق وتوقف اقامة الدين عليهما غير صحيح انظر تمامه ان شئت وقال فى شرحه على السلم قال بعض المحققين القول بتحريمه لاينبغى أن يعد قولا لأنهم ان قالوه مع جهلهم بمنفعته فهو حكم عليه قبل تصوره وهو باطل وان كان مع علمهم بذلك تعين حمل كلامهم على ماوراء القدر المحتاج اليه الذى لخصه أهل السنة فيكون الخلاف فى حال القول الثانى أنه مندوب اليه وهو مقتضى كلام الغزالى وابن عرفة وغيرهما وهو الحق لأنه وسيلة الى تحصيل العلوم الواجبة والمندوبة وانما لم يكن واجبا مع أنه يتوصل به الى الواجب كالعقائد لأن تحصيل الواجب ليس موقوفا عليه فليس حصول العلوم الكسبية بدونه من خوارق العادة كما ذكره (سى) خلافا لليوسى فى حاشيته ولما فى شرح المطالع من القول بوجوبه فانه ضعيف القول الثالث جوازه لمن وثق بفهمه ومارس الكتاب والسنة وهو مختار تقى الدين السبكى اهـ الخ قوله ﴿مستحسنة فقط﴾ أى ليس من قبيل الفرض العينى ولا الكفائى وقوله ﴿وهو علم الكتابة﴾ ويقال له علم الترسيل والمراد به القوة على صوغ الرسائل والتحليات والتوقيعات

عويص الفرائض والتدقيق فى العربية والتصريف ومعرفة شواذ اللغة ومن المستحسن أيضاً علم

ونحو ذلك و بعضهم يدخله فى علم الانشاء لأنه يشمل انشاء الخطب والرسائل والظاهر أنه فرض كفاية فى الجملة للاحتياج الى الخطب فى الجمع والأعياد والى الرسائل فى مخاطبة الأمراء وأعداء الدين عند الاحتياج الى ذلك كما كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل أنه أراد بعلم الكتابة علم الخط وهو علم يبحث به عن كيفية كتابة الألفاظ والظاهر أنه فرض كفاية لأنه يستعان به على حفظ الكتاب والسنة وعلى انشاء الرسائل. قوله ﴿والطب﴾ تقدم أنه من فروض الكفاية. قوله ﴿وما يحتاج اليه من النجوم﴾ أى غير ما يعرف به القبلة والا فهو فرض عين أو كفاية وأدخل بعضهم هذا القسم فى التوقيت وقال فى القانون علم النجوم ويقال له علم أحكام النجوم هو علم يعرف به الاستدلال بالتشكيلات الفلكية على الحوادث السفلية وهو علم عظيم والناس فيه بين مؤمن وكافر كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم لما أصبح أثر سماء أى مطر أتدرون ماقال ربكم الحديث فمن أسند هذه الآثار كنزول المطر أو وقوع رخاء أو صحة الى هذه القرانات بوجه التأثير فهو مشرك ومن أثبتها عندها على وجه الاقتران العادى يخلقه الله عند ذلك الشيء ولو شاء لم يخلقه فهو مؤمن لابأس عليه اذا نظر فى القرانات مع الاعتماد على الله تعالى والعلم بأن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ه الخ وهذا التفصيل هو الصواب خلاف ماذكره المحشى عن ابن غازى. قوله ﴿عويص الفرائض﴾ أى الفرائض العويصة النادرة الوقوع وأما اذا كانت غالبة الوقوع فهى كغيرها من علم الفرائض. قوله ﴿ومن المستحسن الخ﴾ العلوم كثيرة وكلها مستحسنة باعتبار ذاتها قال فى القانون العلم فى نفسه من حيث وصول النفس الى المعنى محمود فانه فضيلة الانسان وغذاء الروح ثم يعرض له بحسب مضمونه وتوجه النفس اليه اختيارا أن يكون مباحا لكونه غير مطلوب شرعا ولا منهى عنه كالعلم بأصول البحار والبلدان أو ممنوعا وفيه بحث تقدم فى السحر أو مطلوبا شرعا إما ندبا أو فرضا وينقسم الى العينى والكفائى ه الخ وقال فى الكلام على السحر عمله حرام بلانزاع وأما مجرد معرفته فلا اشكال فى جوازه وما نقل عن مالك من أن تعلمه كفر مشكل وفائدته أن يعلم ليحذر منه وأن يعرف فاعله لينفذ عليه الحكم لأن قتل الساحر موقوف على العلم بأنه ساحر وذلك فرع معرفة السحر ه الخ وكذا استشكله القرافى فى الفرق الثانى والأربعين وذكر أن السحر أنواع ثلاثة ونقله (بن) أول حاشيته على مختصر (سى) فانظره وقال الشعرانى

العروض والقوافى ﴿تنبيهات﴾ الأول من ظهرت فيه قابلية ونجابة فى طلب العلم الكفائى صار فى حقه فرض عين قاله سحنون ومال اليه ابن ناجى وجعله شيخه أبو مهدى المذهب قائلا

فى المنن ومن كشف الله عن بصيرته رأى جميع العلوم مقربة الى الله تعالى ولكن أكثر الناس لا ينظرون فيها من حيث الوجه الدال على الله تعالى ولما دخل الغزالى طريق القوم قال وجدنا علوم الفقهاء حجاباً ضيعنا عمرنا فيها فقال له بعض العارفين لو نظرت فيها وفى كل شىء لوجدته دليلا على الله تعالى فعمل على ذلك فعرف وجه دلالتها فقال العلم كله نور يكشف عن العبد الحجب وكان الشيخ غانم المقدسى يسلك من طريق علم النحو . قوله ﴿تنبيهات﴾ التنبيه فى اللغة الايقاظ وفى الاصطلاح فى شرح رسالة الوضع يستعمل فى مقامين الأول أن يكون الحكم المذكور بديهيا أولياً والثانى أن يكون معلوما من الكلام السابق ه أى التزاما بحيث يمكن أن يغفل عنه وسواء كان ضروريا أو نظريا فبين المعنيين عموم وخصوص من وجه يجتمعان فى حكم ضرورى علم من الكلام السابق وينفرد الأول بالضرورى الذى يعلم من الكلام السابق وينفرد الثانى بالنظر المعلوم من الكلام السابق وقد يستعمل فى غير البديهى الذى لم يعلم منه فيراد به معناه اللغوى وهو كثير فى كلام المتأخرين . قوله ﴿قال سحنون الخ﴾ نقله عنه ابن يونس وغيره ونقله ابن رشد أول المقدمات عن مالك فانه لما ذكر أن طلب العلم فرض كفاية الا مالا يسع جهله قال وكذلك من كان فيه موضع للامامة والاجتهاد فطلب العلم عليه واجب قاله مالك رحمه الله تعالى ه الخ . ﴿ومال اليه ابن ناجى الخ﴾ قال عند قول الرسالة وكذلك طلب العلم فريضة عامة يحملها من قام بها الخ ظاهر كلام الشيخ أنه لا يجب عليه تعلم العلم الزائد على فرض العين وان كان فيه القابلية وهو خلاف قول سحنون بوجوبه والنفس أميل اليه وجعله شيخنا أبو مهدى المذهب قال لا أعلم خلافه ه قال (ق) فى باب الوديعة قالوا والذى يتعين عليه هذا العلم هو من جاد حفظه وحسن ادراكه وطابت سجيته وسريرته فمثل هذا هو الذى يجوز له أخذ الجائزة يعنى من بيت المال ومن لم تكن له هذه الأوصاف فلا يجوز له الأخذ وربما كان طلبه للعلم من باب العبث بالنسبة للمصلحة المجتلبة ومن تكليف مالا يطاق فى حقه وكلاهما باطل شرعا فكيف يحل له أن يأخذ على ذلك مرتبا وأجرا ه وجزم به أبو على فى القانون ونظمه شيخنا سيدى الحاج محمد كنون بقوله

واعلم بأن أخذ طالب العلوم ‌ ‌ ‌ من السلاطين كذا كل معلوم

لا أعرف خلافه وقول المحلى لا يجب الاستمرار فى طلبه على من آنس فيه الرشد من نفسه على الأصح مذهب الشافعية لأنه منهم قال الثانى القلشانى من علم وعمل بعلمه أورثه الله علم مالم يعلم وأثيب على العلم

لا يستباح شرعا الا للذى حسن ادراكا وحفظا فاحتذى
طابت سريرته مع سجيته ذكر اذا المواق فى وديعته
فى القانون اعتمده اليوسى جزما به فهـو اذا مرضى

(تنبيه) قال (ز) عند قول (خ) كالقيام بعلوم الشرع مانصه ممن هو أهل لذلك ودخل فى ذلك النساء كما فى شرح التنقيح فيجب على المتأهلة منهن القيام بذلك كما كانت عائشة رضى الله عنها ونساء تابعيات ولكن التقصير فى العلم عرف فيهن أكثر . قوله ﴿وقول المحلى الخ﴾ علل ذلك بأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة . قوله ﴿أورثه الله الخ﴾ أصله حديث وشاهده من القرآن قوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله) (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً) (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وغير ذلك ولهذا قال أبو سليمان الدارانى إن النفوس إذا صممت على ترك الآثام جالت فى الملكوت الأعلى ثم ترجع إلى صاحبها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدى اليها عالم علما . قوله ﴿وأثيب على العلم وعلى العمل﴾ نحوه قول القرافى من عمل بما علم فقد أطاع الله مرتين ومن لم يعلم ولم يعمل عصى معصيتين ومن علم ولم يعمل فقد أطاع طاعة وعصى معصية ﻫ قال ابن زكرى فى شرح الحكم إنما يكون العلم بلا عمل طاعة لمن قرأه بنية صحيحة كاملة أو غير كاملة كان يقرأه ليخلص نفسه من ظلم ينال غيره و بلا نية أصلا وأما من قرأه بنية الجمع والادخار وكان كالامن من المكر لا خوف معه فهو فى حقه جرحة ليس له رحمة الا أن يتوب و به يخصص عموم قول القرافى من علم ولم يعمل الخ . الخ نقله (جس) على الرسالة وقال أبو على اليوسى فمن عرضت له حالة فعلم حكمها وعمل بذلك فقد أطاع الله مرتين ويقيد ذلك بأن يكون حصل له العلم بها بتعلم لله تعالى فلو حصل له من غير تعلم أو من غير اخلاص فالمعتبر العمل ﻫ أى فيثاب عليه فقط ان أخلص فيه وأما تعلم العلم فى الشق الثانى فقد صدر منه بغير اخلاص فى تلك الحالة وانقضى ذلك والعبرة بالمستقبل فان عرضت له حالة أخرى وتاب الى الله تعالى وتعلم حكمها بنية صالحة وعمل بما علم فقد أطاع مرتين فان حرم ثواب العلم فى الحالة الأولى فلا يحرم منه فى الحالة الثانية أو الثالثة مثلا أو يتفضل الله عليه بثواب علمه فى الحالة الأولى ببركة توبته ونقل الشعرانى فى المنن عن السرى

وعلى العمل ومن علم ولم يعمل أثيب على العلم واستحق عقوبة العصيان بترك العمل ومن لم يعلم ولم يعمل عصى من الوجهين وأما القسم الرابع وهو من عمل بلا علم فقد قال الجزولى عمله غير صحيح فهو كلا عمل قلت فى الحلية عن سلمان رفعه نوم على علم خير من صلاة على جهل الثالث قال القلشانى أيضاً للعلم آداب أهمها أن يقصد بتعلمه وتعليمه وجه الله وأن يتخلق حامله بالمحاسن التى رغب الشارع

السقطى أنه قال لايخلو العالم من العمل بعلمه ولو فى مسألة واحدة فيشكر الله تعالى الذى جعله من العلماء العاملين هـ والعلم يجر الى العمل روى الديلمى عن الحسن) طلب أقوام العلم ماأرادوا به الله تعالى ولا ماعنده فما زال بهم حتى أرادوا به الله تعالى (ويروى عنه) طلبنا العلم للدنيا فجرنا الى الآخرة) وروى أيضاً عن مجاهد وسفيان لكن قال الباجى فى سنن الصالحين المراد بالعلم فى كلامهم علم الحديث والتفسير وسير الأنبياء والصالحين هذا ايضاح ماأشار اليه ابن زكرى وأبو على مع تنقيحه . قوله ﴿وأثيب على العلم﴾ أى مع النية كما مر . وقوله ﴿واستحق الخ﴾ قال اليوسى وفى هذا المقام يكون العالم خيرا من الجاهل لأن الله تعالى يسأل العبد عن العلم وعن العمل هـ وقال (ق) فى سنن المهتدين لايؤيسك من طلب العلم قول تاج الدين ومثله فى الاحياء العلم ان لم يقارنه خشية كان على قارئه نقمة فقط ماهو هكذا فانه من تخليط البدايات بالنهايات وهو الى الضلال أقرب فأقول قوله ان قارنته خشية فلك والا فعليك هذا بالنسبة للسابقين وأما غيرهم من مقتصد وظالم لنفسه اذا لم تكن فيه جرحة فالعلم له رحمة وان لم يدركه خشية لايستوى العالم والجاهل اه قال ابن زكرى وكلامه حسن سيما فى هذا الوقت الذى غرب فيه العلم وقل أهله فقراءته من أهم المهمات وان لم تتيسر لقارئه خشية فبوجود أهل العلم تحفظ قواعد الايمان والاسلام اه الخ وقال أيضاً ماذكره الشيوخ فى النهى عن قراءة العلم بالنية الفاسدة ليس مرادهم ترك قراءته كيف وهو مطلوب عيناً أو كفاية بل مرادهم التنبيه على اصلاح النية والا أدى ذلك الى تركه وهو عين الجهل وأصل الفساد هـ وتقدم أن العلم يجر الى العمل فاذا أراد العمل فيجد نفسه قد استعد له بتعلم العلم . قوله ﴿عمله غير صحيح الخ﴾ هذا هو الصواب وصرح به غير واحد لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حساً وما قيل من أنه يثاب على عمله و يعاقب على جهله فغير ظاهر لأن الفرض أن عمله غير موافق للشرع لأنه عار عما يطلب فيه من العلم وكذا ماقيل لاثواب له على عمله ولا عقاب عليه على جهله أما الشق الأول فظاهر وأما الثانى فغير ظاهر بالنسبة للفرائض اذا أتى بها مختلة الشروط

فيها من الزهد والخشوع والوقار والتواضع والخضوع لأهل الديانة والعلم والتنزه عن دنىء الاكتساب والحلم وطلاقة الوجه وحسن البشر و لاينال العلم الا بالصبر والعناية التامة والملازمة قال ابن رشد من أفضل مايستعان به على طلب العلم تقوى الله عز وجل لقوله تعالى (و يعلمكم الله)

أو الأركان . قوله ﴿للعلم آداب﴾ أى كثيرة منها مايتعلق بالعالم ومنها مايتعلق بالمتعلم ومنها مايتعلق بهما معا وقد أشبع الكلام عليها أبو على فى القانون واقتصر القلشانى على الأهم من القسم الثالث . قوله ﴿أن يقصد الخ﴾ اعلم أن طلب العلم عمل من الأعمال معرض للصحة والاعتلال والناس فيه على مراتب بعضها أرفع من بعض فمنهم من يطلبه للآخرة فقط وهى أعلى المراتب ومنهم من يطلبه بنية صالحة الا أنها مشوبة بغرض دنيوى كما مر ومنهم من يطلبه لدنياه فقط قال فى تنبيه الغافل ينبغى لطالب العلم أن ينوى به رضى الله تعالى والدار الآخرة وازالة الجهل عن نفسه وغيره ونحو ذلك هـ والدال على صحة النية أن يقدر نزول الموت به فان سره أن يكون مشتغلا به اذ ذاك فهو على صواب والا فلا و يجتهد فى اصلاح نيته و لا يترك طلب العلم لأجل فسادها . قوله ﴿الا بالصبر﴾ قال ابن رشد فى المقدمات و لا يحصل العلم الا بالعناية والملازمة والبحث والنصب والصبر على الطلب كما حكى الله عن موسى عليه السلام أنه قال للخضر (ستجدنى إن شاء الله صابرا) (وقال لفتاه لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا) وقال سعيد بن المسيب كنت أرحل فى طلب العلم والحديث الواحد مسيرة الأيام والليالى هـ الخ وقيل لبعضهم بم أدركت من العلم قال بيكور كبكور الغراب وصبر كصبر الحمار وحرص كحرص الخنزير و فى الخبر ﴿لا ينال العلم براحة الجسم﴾ و فى المثل العلم إن أعطيته كلك أعطاك بعضه وان أعطيته بعضك لم يعطك شيئاً وكان سحنون اذا حث على الصبر فى طلب العلم تمثل بقول القائل

لا تيأسن وان طالت مطالبة اذا استعنت بصبر أن ترى فرجا
أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته ومدمن القرع للأبواب أن يلجا

قوله ﴿تقوى الله﴾ أى لأن بالعمل يحصل للعالم شرف الدنيا والآخرة و يرسخ علمه و يدوم وقيل العلم يهتف بالعمل فان أجابه والا ارتحل ولبعضهم

شكوت الى وكيع سوء حفظى فارشدنى الى ترك المعاصى
وقال بني ان العلم نور ونور الله لايؤتاه عاصى

وقدنظم بعضهم ستة آداب لطلب العلم فقال

أخي لن ينال العلم إلا بستة سأنبيك عن تحصيلها ببيان

ذكاء وحرص وافتقار وغربة وتلقين أستاذ وطول زمان

ووكيع من علماء السلف المحدثين وروى عنه أئمة الصحيح وقال سفيان الثورى انما يتعلم العلم ليتقى الله به وبذلك فضل على غيره وقال الغزالى فى منهاج العابدين العلم بمنزلة الشجرة. والعمل بمنزلة الثمرة فالشرف للشجرة اذ هى الأصل والانتفاع انما هو بثمرتها ولذا قال الحسن أطلبوا العلم طلبا لايضر بالعبادة واطلبوا العبادة طلبا لايضر بالعلم. قوله ﴿ونظم بعضهم الخ﴾ نسب (ط) فى الأزهار الطيبة النشر البيتين للشافعى ونسبهما صاحب نور الأبصار نقلا عن الكنز المدفون لسيدنا مع مخالفة لما عند (ش) ونص ماعنده

ألا لن تنال العلم الا بستة سأنبيك عن مجموعها ببيان

ذكاء وحرص واصطبار وبلغة وارشاد أستاذ وطول زمان

فذكر أربعة مما عند (ش)، ابدل افتقار وغربة باصطبار وبلغة والمراد بالبلغة ما يستعان به على طلب العلم وعبر عنه بعضهم بالجدة كعدة مصدر وجد اذا استغنى وقال ابن رشد فى المقدمات قال بعض الحكماء العلم يفتقر الى خمسة أشياء متى نقص منها شيء نقص من علمه بقدر ذلك ذهن ثقب وشهوة باعثة وعمر وجدة واستاذ . الخ ونقله الرهونى فى أول حاشيته واستشكل قوله وجدة مع قول مالك لا ينال هذا العلم حتى يذاق فيه طعم الفقر وقال فالظاهر أن بينهما تعارضاً أى وكذا قول الشاعر وافتقار قلت لاتعارض أصلا لأن المراد بالفقر فى قول مالك وغيره أن لايتخذ طالب العلم فى حال بدايته أموالا هو مستغنى عنها و يشتغل بصلاحها وتنميتها لأن ذلك يصرفه عما هو بصدده وأما ما يسد به خلته و يستعين به على طلب العلم فلا بد منه وهو المراد بالجدة والبلغة والغنى والقوت فى عبارة بعضهم والأخير هو أظهر فى المراد وقد قال الشافعى لو كلفت بشراء بصلة ماحفظت مسألة من العلم وأنشد بعضهم

لايدرك الحكمة من ظهره يكدح فى مصلحة الأهل

ولاينال العلم إلا امرؤ خال من الأغراض والشغل

فان لقمان الحكيم الذى صارت به الأمثال فى الفضل

لو ابتلى يوما بفقر لما فرق بين الثور والبغل

قلت قد أفرد الشعرانى كلا من الستة بمقالة على سبيل الاستقلال فما قيل فى الذكاء والعقل

ماوهب الله لامرئ هبة أفضل من عقله ومن أدبه

هما حياة الفتى فان فقدا ففقده للحياة أليق به

ولهذا وقف الناس الأوقاف والاعانات لطالب العلم وخصهم الملوك بالعطايا وقد عد فى القانون من عوائق العلم ضيق الحال والاعسار عما لابد منه وكذا الغنى المطغى واقبال الدنيا وتقلد الولايات والتفرغ للشهوات ونظم بعضهم أمورا عشرة مما يستعان بها على طلب العلم وبدأ بالقوت فقال

بعشر ينال العلم قوت وصحة وحفظ وفهم ثاقب فى التعلم

وحرص ودرس واغتراب وهمة وشرخ شباب واجتهاد معلم

وأشار بقوله وشرخ شباب الخ إلى أنه ينبغى للطالب أن يبادر شبابه فيصرفه فى طلب العلم لأنه من الأسباب المعينة عليه لأن التعلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والتعلم فى الكبر كالكتابة على ظهر الماء وأشار بقوله واجتهاد الخ إلى أنه ينبغى للمتعلم أن يلازم الشيخ الذى له حرص واجتهاد فى تعليم العلم ينتفع به كثيرا ويكتسب من وصفه ولا يلازم من عادته البطالة لأنه يضيع عليه أوقاته وربما سرق طبعه اللهم إلا أن يكون له غرض فى علم خاص لايجده عند غيره كما كان يفعل مالك مع ابن هرمز واطلاق الأدب عليها تسامح لأن منها ماهى من الأدب ومنها ماهو من الأسباب المعينة على طلب العلم بتوفيق الله تعالى وهى كثيرة انظر القانون. قوله ﴿فى الذكاء والعقل﴾ قال ابن الجوزى فى التفسير الذكاء فى اللغه تمام الشيء ومنه الذكاء فى الفهم إذا كان تام العقل سريع القبول هـ نقله فى المصباح فالمراد بالعقل هنا الراجح فهو من نمط ماقبله وأصل العقل موهبة من الله تعالى فضل بها الانسان ويتقوى بأمور منها أكل الحلال وهو أفضلها وأكل لحم الضأن والأطعمة الدسيمة والشيء الحلو سيما الزبيب ومضغ اللبان وتخفيف المعدة وينبغى للطالب أن يتجنب الأطعمة الغليظة المؤثرة جمود القريحة ماأمكنه كالفول والبصل والزيتون والباذنجان والسمك وأكل الحوامض واللبن المخيض ونحو ذلك ومما يستعان به على التحصيل حفظ الأمهات والقواعد الكلية والمسائل المنظومة لأنه سبب للاستحضار وأجود أوقات الحفظ الأسحار ثم نصف الليل ثم الغداة وحفظ الليل أجود وأنفع ووقت خلو المعدة عن الطعام وأجوده أماكنه الغرف وكل موضع بعيد عما يشغل القلب والمقصود من الحفظ الفهم وفوقه المذاكرة مع من ينصف لأنها تفيد التحقيق

ومما قيل فى الحرص قول الزمخشرى

سهرى لتحصيل العلوم ألذلى   من لثم غانية وطيب عناق
وألذ من نقر الفتاة لعودها   نقرى لنفض الرمل عن أوراقى
وتمايلى طربا لحل عويصة   أشهى لنفسى من مدامة ساق
وصرير أقلامى على أوراقها   أحلى من المايات والعشاق
يامن يحاول بالأمانى رتبتى   كم بين منسفل وآخر راقى
أأبيت ليلى ساهرا وتضيعه   نوماً وتأمل بعد ذاك لحاقى

وقول الآخر

قل للمحاول رتبة   من غير كد ذا محال
فابق المعالى بالعنا   فبذاك تكتسب المعالى
واحرص لترأس يافتى   واحفظ ليحفظك الرجال
وذوى المعارف فلتسل   فالعلم يدرك بالسؤال

ومما قيل فى الافتقار

أردنا طلاب العلم من طلب الغنى   ولم نقتصر فى الجانبين على قسم

قوله ﴿ومما قيل فى الحرص﴾ المراد به الاجتهاد فى طلب العلم بقدر الطاقة وأنشد فقهاؤنا على لسان المدونة

قالت مسائل سحنون لقارئها   بالكد يدرك مناكل مااستترا
لايدرك العلم بطال ولا كسل   ولاملول ولامن يألف البشرا

قوله ﴿من لثم غانية الخ﴾ اللثم التقبيل على الفم والغانية هى المرأة الحسنا التى استغنت بحسنها على الحلى والحلل وطيب العناق من اضافة الصفة الى الموصوف . قوله ﴿لنفض الرمل﴾ أى الذى يجعله الكاتب على الكتابة لأجل تنشيفها ليكتب فى ظهر الورقة مثلا استعجالا وهذا أنسب بالمقام من حمله على نفض الغبار الذى يكون على الكتب من طول مكثها والمايات والعشاق نوعان من آلات اللهو ومما ينسب له أيضاً

اذا التصقت بالبحث فى العلم ركبتى   بركبة نحرير على الجد دآب
فقل لملوك الأرض يلهوا ويلعبوا   فذلك لهوى ماحييت وتلعابى

قوله ﴿مع طلب الغنى﴾ يؤخذ منه أن المضر بطالب العلم هو طلب الغنى وكثرة الأموال

ففاز ذو الشأنين كل بشأنه ولانحن فى مال ولانحن فى علم

لاما يستعان به على طلب العلم ومما ينسب للقاضى عبد الوهاب فى الصبر على الفقر والفرح بما أعطاه الله من العلم

سأجعل فضل ثوبى فى كتاب والتزم التقشف فى ثيابى
لعمرى ان درسا فى كتاب ألذ من المطاعم والشراب
ومن فرش الحرير ولبس خز واشهى من ملامسة الكعاب
ومن زهر الرياض اذا تناهى وسال عليه تسكاب السحاب

ولما ضاقت عليه بغداد وخرج منها الى مصر شيعه جماعة كثيرة من علمائها وكبرائها وجعلوا يتأسفون على فراقه فقال لهم لووجدت بين أظهركم رغيفين كل غداة ماعدلت ببلدكم بلوغ أمنية فلم يجبه أحد لبخلهم وقد اشتهروا بذلك وبهذا مع ماعلم من علمه وديانته يرد مافى تقريرات الانبابى على السعد ونصه قال بعض المشايخ رأيت فى بعض المجامع مانصه مما يعزى للقاضى عبد الوهاب البغدادى

ياقاسم الرزق لما خاننى القسم ماأنت متهم قل لى من اتهم
ان كان نجمى ناحسا أنت منحسه وأنت فى الحالتين الخصم والحكم
أعطيتنى حكما لم تعطنى ورقا (١) قل لى بلا ورق ماتنفع الحكم
فخذ من العلم شطرا واعطنى بدلا ولا تكلنى الى من جوده عدم

فاجابه هاتف

قل للبيب الذى ضاقت به القسم فى الرزق واتسعت فى صدره الحكم
تعاند الله فى أحكامه سفها والله فى الحالتين الخصم والحكم
لوكنت ذا حكم لم تتهم حكما عدل القضاء أميناً ليس يتهم
لم لانظرت بعين الفكر معتبرا فى معدم ماله مال ولا حكم

وقد ذكر جماعة البيتين الأخيرين ولم ينسبها أحد للقاضى عبد الوهاب وكذا من عرف به كابن فرحون فى الديباج وذكر شيئاً من أشعاره والتآليف المجهولة لايعتمد عليها فضلا عن المجامع المجهولة لأن الشأن فيها التساهل ومقصود جامعها غالبا تقييد مااستحسنه فى نظره ولا عليه

(١) ورقا كذا عندبعضهم أى ورق الكتب . انتهى مؤلف

وممـا قيـل فى الغربة قول الامام الشافعى

سأطلب علماً أو أموت ببلدة ... يقل بهاقطر الدموع على قبرى
وليس اكتساب العلم يانفس فاعلمى ... بميراث آباء كرام ولاصهر
ولـكن فتى الفتيان من راح واغتدى ... ليطلب علماً بالتجلد والصبر
فان نال علماً عاش فى الناس سيداً ... وان مات قال الناس بالغ فى العذر

وممـا قيل فى تلقين الشيخ قول أبى حيان

يظن الغمر أن الـكتب تهدى ... أخافهم لادراك العلوم
ومايدرى الجهول بأن فيها ... غوامض حيرت عقل الفهيم
اذا رمت العلوم بغير شيخ ... ضللت عن الصراط المستقيم
وتلتبس الأمور عليك حتى ... تصير أضل من تومى الحكيم

وممـا قيل فى طول الزمان قول بعض المتأخرين

فى العزو هل هو صحيح أم لا وقصدنا بهذا الذب عن العلماء. قوله ﴿وممـا قيل فى الغربة﴾ المراد بها العزلة والانفراد عن الناس ليتفرغ طالب العلم لمـا هو بصدده لـكن لمـا كان ذلك لا يتأتى غالبا الا بالرحلة ومفارقة الأهل والوطن ارتـكبوا ذلك ويرحم الله القائل

لقاء الناس ليس يفيد شيئاً ... سوى الهذيان من قيل وقال
فأقلل من لقاء الناس الا ... لاخذ العلم أو اصلاح حال

قوله أو أموت منصوب بأن مضمرة وجوبا قال فى الألفية

كذاك بعد أو اذا يصلح فى ... موضعها حتى أو الا أن خفى

قوله ﴿وممـا قيل فى تلقين الأستاذ الخ﴾ قال ابن رشد فى المقدمات كان العلم فى الصدر الأول والثانى فى صدور الرجال ثم انتقل الى جلود الضان وصارت مفاتحه فى صدور الرجال فلا بد لطالب العلم من مفتاح يفتح عليه و يطرق له ه ولأبى حيان أيضا

أمدعيا علما ولست بقارىء ... كتابا على شيخ به يسهل الحزن
أتزعم أن الذهن يوضح مشكلا ... بلاموضح كلا لقد كذب الذهن

قوله ﴿وبما قيل فى طول الزمان﴾ المراد به المداومة على طلب العلم والاشتغال به بحسب الطاقة والقابلية روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (من جاء أجله وهو يطلب علما ليحيى به الاسلام لم يفضله

طويت لنشر العلم ثوب شبيبتي ... وبالله كان الطى فى ذاك والنشر
وقد كان نشر العلم دأباً يسرنى ... فهل ان تلك الأخرى يسرنى النشر
ألا إن أنفاس العلوم ذكية ... ولكن بتقوى الله يقوى لها النشر
وكل امرئ أخلى من العلم ربعه ... ومن طاعة الجبار أحزنه النشر

ولما أثنى على الله تعالى بما هو أهله صلى على رسوله صلى الله عليه وسلم الواسطة فى كل احسان وصل أو يصل الينا فان كل نعمة وان كانت فى الحقيقة من الله (ومابكم من نعمة فمن الله) فقداقتضت حكمته تعالى أن يجعل الواسطة فى ذلك الذى تظهر على يديه تلك النعمة و بيده مفاتيح خزائنها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما قال القطب مولانا عبدالسلام ولاشيء الا وهو به منوط وكما قال

النبيون الا بدرجة) وعنه أيضا (اذا مات طالب العلم وهو على تلك الحال مات شهيدا) وقد قيل أنت عالم مادمت متعلما فاذا استغنيت كنت أجهل الناس وقال تعالى لنبيه (وقل رب زدنى علما) قوله بعض المتأخرين هو شيخه أبوحفص الفاسى . وقوله ﴿طويت لنشر الخ﴾ فيه من المحسنات البديعية الطباق ويقال له التطابق والتطبيق وهو فى الاصطلاح الجمع بين متضادين أومتقابلين فى الجملة أى سواء كان التقابل حقيقياً أو اعتبارياً أو بالايجاب والسلب وكذا قوله الطى والنشر وفى كلامه أيضاً الجناس فى قافية الأبيات كلها فالنشر فى قافية البيت الأول ماقابل الطى وفى الثانى نشر الصحف وفى الثالث الرائحة الطيبة وفى الرابع البعث وليس بايطاء على الراجح لأن الايطاء هو تكرار القافية لفظاً ومعنى قال الخزرجى

وتكريرها الايطاء لفظاً ورجحوا ... ومعنى ويزكو قبحه كلما دنى

ومعنى البيت الأول أنه صرف شبابه فى طلب العلم تعلما وتعليما لوجه الله تعالى ولم يجر على مايقتضيه الشباب من اللهو والتمتع باللذات ولم ينظر الى شبابه بالكلية حتى كانه ثوب طواه وأهمله ولابن الجوزى فى هذا المعنى يخاطب نفسه

وقائلة لم هجرت التصابى ... وسنك فى عنفوان الشباب
يمر زمان الصبا ضائعا ... ولم تله فيه ببيض الكعاب
ولم تذق لذة طعم الهوى ... ولم تشرب من سلسبيل الرضاب
فقلت أبى العلم الا التقى ... وهجر المعاصى ووصل المتاب
ومن لم يفده طلاب العلوم ... رجاء الثواب وخوف العقاب
فخير له الجهل من علمه ... وأنجى له من أليم العذاب

بعض البكريين ٭ ما أرسل الرحمن أو يرسل ٭ الأبيات المشهورة فأتى ظم بالصلاة عليه صلى الله عليه

والرضاب هو الريق وقوله ومن لم يفده الخ خرج مخرج الزجر والتغليظ وليس على ظاهره لأن العلم خير من الجهل على كل حال كما مر والله يوفقنا لما يحبه و يرضاه ﴿قال الناظم رحمه الله تعالى﴾

صلى وسلم على محمـــد   وآله وصحبـــه والمقتدى

هذا هو الأمر الرابع مما بدأ به (ظم) وجرت عليه عادة المتأخرين زيادة فى تحسين الابتداء بذكر اسمه والصلاة عليه وتعظيما لشأن من عظمه الله تعالى ولما ذكره ش من التوجيهات قوله و لاشيء الا وهو به منوط أى معلق استمدادا واستنادا فان الكل مستمد منه صلى الله عليه وسلم ومستند اليه وقوله اذ لولا الواسطة هو نبينا لأن الأشياء انما وجدت لأجله وهو وسيلتهم والموسوط ماعداه وقوله كما قيل اشارة الى أن هذا أمر قاله غيره وأشار به الى مااشتهر من أنه لولاه ماخلقت جنة ولا نار ولا سما و لا أرض و لا غير ذلك ومن جملة ماهو واسطة فيه نور المعرفة والايمان كما ورد فى الحديث قال سيدى عبد العزيز الدباغ وقع لبعضهم أنه قال ليس لى من النبي صلى الله عليه وسلم الا الهداية وأما نور الايمان فمن الله تعالى بلا واسطة فقال له الأولياء أرأيت لو قطعنا مابين نور ايمانك و بين نوره صلى الله عليه وسلم أترضى بذلك فقال نعم فما تم كلامه حتى سجد للصليب وكفر والعياذ بالله . قوله ﴿بعض البكريين﴾ وهو الشيخ أبو الحسن محمد البكرى الصديقى المصرى كما فى شرح الدليل بتسميته بمحمد ونسبها الشهاب الخفاجي فى كتابه ريحانة الالباء لأبى المواهب البكرى الا أنه لم يسمه وذكر قبله ثلاثا من البكريين وهم أبو الحسن وابنه محمد و زين العابدين ولم يذكر أيضاً للاول والثالث اسما . وقوله ﴿الأبيات﴾ أى الى آخر الأبيات أو اقرأ الأبيات وهى قوله

ما أرسل الرحمن أو يرسل   من رحمة تصعد أو تنزل
فى ملكوت الله أو ملكه   من كل مايختص أو يشمل
الا وطه المصطفى عبده   نبيه مختاره المرسل
واسطة فيها وأصل لها   يعلم هذا كل من يعقل
فلذ به فى كل ماترتجى   فهو شفيع دائما يقبل
وعذ به فى كل ماتختشى   فانه المأمل والمعقل
وحط أحمال الرجا عنده   فانه المرجع والموئل

وسلم بعد الثناء على الله تعالى جمعا بين الحقيقة والشريعة فانها أمرت بشكر الوسائط ففى الحديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله وفى آخر من استعاذ بالله فأعيذوه ومن سأل بوجه الله فأعطوه ومن

وناده ان أزمة أنشبت أظفارها واستحكم المعضل
يا أكرم الخلق على ربه وخير من فيهم به يسأل
قد مسنى الكرب وكم مرة فرجت كربا بعضه يذهل
ولن ترى أعجز منى فما لشدة أقوى ولا أحمل
فبالذى خصك بين الورى برتبة عنها العلا ينزل
عجل باذهاب الذى اشتكى وان توقفت فمن أسأل
فحيلتى ضاقت وصبرى انقضى ولست أدرى ما الذى أفعل
وأنت باب الله أى امرىء أتاه من غيرك لا يدخل
صلى عليك الله ما صافحت زهر الروابى نسمة شمأل
مسلما ما فاح عطر الحمى وطاب منه الند والمندل
والآل والأصحاب ما غردت سجيعة(١) أملودها (٢) مخضل

قال المحشى رحمه الله تعالى وجد بخط سيدى العربى الفاسى رحمه الله تعالى روى أن من قرأها وقال عقبها يارسول الله الاجابة ثلاثا ماداً بها صوته فان الله يقضى حاجته وأنه ماذكرها أحد فى شدة الا فرج الله عنه ولا فى حاجة الا قضاها له هـ وذكر المقرى فى أزهار الرياض رواية فيها عن ناظمها وأن سبب انشائها أنه كان به رمد فقالها ومسح موضعه فأذهبه الله وأنها مجربة لاذهاب الضرر فمن كان به ضرر فليقرأها ويمسح موضعه بعد قوله فبالذى خصك البيتين بعد أن يكررهما ثلاثا . قوله ﴿من لم يشكر الناس الخ﴾ ذكره فى الجامع الصغير قال العزيزى لأنه لم يطعه فى امتثال أمره بشكر الناس الذين هم وسائط فى إيصال نعم الله عليه اذ الشكر انما يتم بمطاوعته هـ ونحوه فى الحفنى وهو يفيد أن الناس بالنصب وكذلك اسم الجلالة وهو ظاهر الحديث وقال ابن العربى روى برفع اسم الجلالة والناس ومعناه من لا يشكره الناس لا يشكره الله و بنصبهما أى من لا يشكر الناس بالثناء عليهم بما أولوه لا يشكر الله فانه أمر بذلك عبيده أو من لا يشكر الناس كمن لا يشكر الله ومن شكرهم كمن شكره وبرفع الناس ونصب

(١) قمرية (٢) يقال غصن أملود أي ناعم اهـ مختار

دعاكم فأجيبوه ومن صنع اليكم معروفا فكافؤه فان لم تجدوا ماتكافؤنه به فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه أخرجه الامام أحمد وغيره وامتثالا لخبر كل أمر ذى بال لايبتدأ فيه بذكرالله ثم بالصلاة على فهو أقطع وضعفه السخاوى لكن اتفقوا على جواز العمل بالضعيف فى الفضائل

الجلالة و بالعكس ومعناه لا يكون من الله شكر الا لمن كان شاكرا للناس وشكر الله ثناؤه على المحسن واجراؤه النعمة عليه بغير زوال ه نقله شارح الحصن . قوله ﴿ومن سأل بوجه الله الخ﴾ لايؤخذ منه جواز السؤال بوجه الله بل ورد النهى عن ذلك فى الجامع الصغير ملعون من سأل بوجه الله وملعون من سئل بوجه الله ثم منع مالم يسأل هجرا قال المناوى لايناقضه استعاذة النبى صلى الله عليه وسلم بوجه الله تعالى لأن ماهنا فى طلب تحصيل الشىء من المخلوق وذلك فى سؤال الخالق أو المنع فى الأمر الدنيوى والجواز فى الأخروى ه وقال الحفنى القصد التنفير والأدب والا فلا يحرم بل الأولى تركه لما فيه من الالحاح فى الطلب ه قلت لايخفى بشاعة السؤال به فى الأمر الدنيوى واستثقال ذلك على المؤمن الدين فان لم يكن ممنوعا فلا أقل من أن يكون مكروها . قوله ﴿لكن اتفقوا الخ﴾ تبع فيه النووى فى طالعة الأربعين وبحث معه فى دعوى الاتفاق فان ابن العربى قال لايعمل به مطلقاً أى لافى الفضائل ولافى غيرها كان شديد الضعف أم لا وقال السخاوى فى القول البديع سمعت شيخنا ابن حجر رحمه الله تعالى يقول شرائط العمل بالحديث الضعيف ثلاثة الأول متفق عليه وهو أن يكون الضعف غير شديد كان ينفرد به كذاب أو متهم بالكذب الثانى أن يكون مندرجا تحت أصل عام فيخرج مايخترع بحيث لايكون له أصل الثالث أن لايعتقد عند العمل به ثبوته لئلا ينسب إلى النبى صلى الله عليه وسلم مالم يقله والأخيران عن ابن عبد السلام وابن دقيق العيد والأول نقل العلائى الاتفاق عليه وعن أحمد يعمل به إذا لم يجد غيره وفى رواية عنه ضعيف الحديث أحب إلينا من رأى الرجال وذكر ابن حزم الاجماع على أن مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من الرأى والقياس إذا لم يجد غيره فتحصل أن فى العمل بالضعيف ثلاثة مذاهب الأول لايعمل به مطلقاً الثانى يعمل به مطلقاً الثالث يعمل به فى الفضائل بشروط وعليه الجمهور ه نقله الشهاب فى شرح الشفاء وكذا بعض شراح الأربعين وزاد بعضهم شرطاً رابعاً وهو أن لايعارضه ماهو أقوى منه لكن هذا ليس خاصاً بالحديث الضعيف ولذلك أسقطه ابن حجر وغيره وزاد شيخنا المحشي شرطاً خامساً وهو أن لايستدام العمل به لئلا يعتقد بالدوام عليه

والمناقب واغتناما لما ورد من نحو قوله صلى الله عليه وسلم من صلى على فى كتاب لم تزل الملائكة تصلى عليه مادام اسمى فى ذلك الكتاب قال سيدى زروق يحتمل بالكتابة وهو أظهر أو بالقراءة وهو أوسع وأرجى قال الحطاب وظاهر الحديث وكلام العلماء أن الثواب المذكور لا يتوقف على التلفظ بها حين الكتابة ومن قوله صلى الله عليه وسلم من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه بها عشرا

ثبوته وهو مستغنى عنه بالشرط الثالث على مقتضى التعليل ومفهوم الفضائل والمناقب أن الأحكام لا يعمل فيها إلا بالصحيح أو الحسن الا أن يكون فى احتياط شيء من ذلك و لا يجب قاله النووى فى الأذكار ومحل كونه لا يعمل به فى الأحكام مالم تتلقه العلماء بالقبول فان كان كذلك صار حجة يعمل به فيها قاله الشافعى . قوله ﴿من صلى على فى كتاب الخ﴾ قال العراقى رواه الطبرانى وأبو الشيخ فى الثواب والمستغفرى فى الدعوات من حديث أبى هريرة بسند ضعيف هـ و زاد غيره والخطيب فى شرف أهل الحديث والأصبهانى فى الترغيب وأورده ابن جزى فى الموضوعات وقال ابن كثير إنه لم يصح وقال المنذرى هو من كلام جعفر الصادق موقوفا عليه وهو أشبه هـ من شرح الدليل . قوله ﴿يحتمل بالكتابة﴾ يعنى أن الكاتب كتبها وهو أظهر لقوله مادام اسمى الخ حكى عن الحسن الحضرمى قال كنت اذا كتبت الحديث تركت الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم استعجالا فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم فقال لى مالك لا تصلى على اذا كتبت كما يصلى على أبو جعفر الطبرى فجعلت على نفسى أن لا أكتب حديثاً الا كتبتها . قوله ﴿أو بالقراءة﴾ أى قراءة الصلاة المكتوبة وهو أوسع وأرجى وان جمع بينهما كان أحسن وأولى . قوله ﴿قال الحطاب الخ﴾ ونصه سمعت بعض مشائخى يذكر أنه يشترط فى ذلك التلفظ بها حال الكتابة ولم أقف عليه لغيره بل ظاهر الحديث وكلام العلماء أنه لا يشترط هـ قلت وجه ماقاله هذا الشيخ أنها من قبيل الأذكار والذكر لا ثواب فيه مالم يتلفظ به عند بعضهم ولم يكتف بمجرد الكتابة والجمهور اكتفوا بذلك لظاهر الحديث وحينئذ فتستثنى من قولهم الذكر لا ثواب فيه الخ حتى على قول من قال بذلك فى الأذكار خلافا لما قاله ذلك الشيخ .قوله ﴿ومن قوله الخ﴾ أى واغتناماً لما ورد من قوله الخ قال فى شرح الدليل جاءت أحاديث متعددة بصلاة الله عشرا على من صلى عليه صلى الله عليه وسلم واحدة أخرجها مسلم وأبو داود والترمذى وغيرهم وفسرها القاضى عياض (وسى) بالرحمة ثم طرقا احتمالا أن يكون ثناء يثنى به عند ملائكته هـ الخ

قال ابن عطاء الله من صلى الله عليه مرة واحدة كفاه هم الدنيا والآخرة فكيف بمن صلى عليه عشرا ورجاء لأن تشفع فيما اقترن بها من الدعاء فيقبل وظم دعاضمنا فى الحمدلة لأن الثناء على العظماء تعريض بالسؤال قال أمية بن الصلت لابن جدعان يطلب نائله

وقال فى موضع آخر قال الحطاب أغرب ابن العربى فى العارضة فقال الذى أعتقده أن الثواب المذكور ليس لمن قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو لمن صلى وسلم عليه وذكر السخاوى فى الخاتمة منامات تدل على حصول الثواب فى اللفظ المذكوره وروى الامام أحمد عن ابن عمر موقوفا من صلى على واحدة صلى الله عليه بها سبعين مرة وهو فى حكم المرفوع ولعله أخبر أولا بالعشر ثم زيد فأخبر به كما فى المناوى . قوله ﴿قال ابن عطاء الله نحوه﴾ قول ابن شافع انبسط جاهه صلى الله عليه وسلم حتى بلغ المصلى عليه لهذا الأمر العظيم والا فمتى يحصل لك أن يصلى عليك الله تعالى فلو عملت فى عمرك من جميع الطاعات ثم صلى عليك الله صلاة واحدة لرجحت على عملك فكيف بالعشر ونقل القاضى فى الاكمال عن بعضهم أنه قيد الحديث بمن صلى عليه محتسبا قاضيا حقه بذلك لا لمن قصد الثواب أو اجابة الدعاء مثلا قال وهذا عندى فيه نظر نقله فى شرح الدليل قلت وعلى مثل هذا وما تقدم عن ابن العربى يتنزل ماقاله ابليس لعنه الله تعالى لسهل بن عبدالله التقييد من صفتك لا من صفته تعالى . قوله ﴿ورجاء لأن يشفع الخ﴾ روى الترمذى عن عمر بن الخطاب موقوفا الدعاء موقوف بين السماء والأرض لا يصعد منه شىء حتى تصلى على نبيك ويأتى نحوه عن ابن مسعود رضى الله عنه فى المسألة الخامسة قوله ﴿لابن جدعان﴾ هو بضم الجيم واسمه عبد الله من أجواد العرب وكان فى ابتداء أمره صعلوكا شريرا يفتك ويقتل فأعيا أباه وقومه بأداء ماوجب عليه من الجنايات فأرادوا قتله ففر ثم وصل الى جبل فى شق فدخله فوجد فيه شيئاً كالثعبان فدنا منه لعله يقتله فيستريح فاذا هو مصنوع من ذهب وعيناه من ياقوت فاخذه ورأى داخل الشق جثثا طوالا على أسرة من ذهب وفضة وعند رؤسهم ألواح مكتوب فيها تاريخهم واذاهم رجال من جرهم وآخرهم موتا الحارث ابن مضاض صاحب القرية الطويلة وعليهم ثياب لايمس منها شىء الا انتثر من طول الزمان وفى وسط البيت كوم من الذهب والفضة والياقوت فأخذ قدر مايحمل وذهب الى قومه فأرضاهم ولما رجع لم يدر مكان الشق وكانت له جفنة يأكل منها الراكب والقائم روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال كنت أستظل بجفنته وقالت له عائشة رضى الله عنها هل ينفعه ذلك

أأذكر حاجتى أم قد كفانى حياؤك ان شيمتك الحياء
اذا أثنى عليك المرء يوما كفاك من تعرضه الثناء

ودعا صريحا فى قوله فالعون من الله المجيد فقال ﴿صلى﴾ الله ﴿وسلم على محمد﴾ قال أبو بكر القشيرى صلاة الله على النبي صلى الله عليه وسلم تشريف وزيادة تكرمة وعلى من دونه رحمة وبهذا يظهر الفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم و بين سائر المؤمنين حيث قال تعالى فى سورة الأحزاب ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ وقال فى تلك السورة ﴿هو الذى يصلى عليكم وملائكته﴾ ومعلوم أن القدر الذى يليق بالنبي صلى الله عليه وسلم من ذلك أرفع مما يليق بغيره ه والذى شاع على الألسنة أن الصلاة من الله رحمة أى غايتها من ارادة الانعام أو نفس الانعام ومن الملائكة استغفار أى دعاء بدليل و يستغفرون للذين آمنوا قيل أو بغيره بدليل الملائكة تصلى على أحدكم مالم يحدث تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ومن الآدميين دعاء وكذا من الجن كما زاده زادة وصوب ابن هشام

فقال لا لأنه لم يقل (رب اغفر لى خطيئتى يوم الدين) وكان ولد عمها. قوله ﴿كفاك الخ﴾ وفى رواية كفاه بضمير الغيبة العائد على المرء وبعد البيتين

كريم لايغيره صباح عن الخلق الجميل ولا مساء
يبارى الريح تكرمة ومجدا اذا ماالضب أجحره الشتاء
بأرضك كل مكرمة بناها بنو تيم وأنت لها سماء

وأشار بقوله اذا ماالضب الخ الى عادة الضب وقت الشتاء أنه لايخرج من جحره قال سفيان فهذا مخلوق اكتفى بالثناء عن السؤال فكيف بالخالق ه انظر أيها الطالب الى حالته الأولى مع حالته الثانية وكم بين الفقر والغنى. قوله ﴿أبو بكر﴾ كذا فى نسخة من الشفا كما قاله ابن سلطان وفى نسخة بكر بدون أب وعلى كل ليس هو القشيرى صاحب الرسالة ونصه الصلاة لمن دون النبي صلى الله عليه وسلم رحمة وللنبي تشريف وزيادة تكرمة ه بكسر الراء وفى نسخة مكرمة بضم الميم والراء وهما مصدران كما فى الشهاب. قوله ﴿وبهذا يظهر الفرق الخ﴾ ليس من كلام القشيرى نعم ذكره شارح الدليل عقب هذا القول من غير عزو بل عبر عنه بقيل وذكر فى الصلاة أقوالا فقول (ش) انتهى ليس المراد به كلام القشيرى. قوله ﴿ومعلوم الخ﴾ زاد فى شرح الدليل والاجماع منعقد على أن هذه الآية من تعظيم الله تعالى ماليس فى غيرها قوله ﴿كما زاده زادة﴾ أى زاد الصلاة من الجن الشيخ زادة محشى البيضاوى لكن لامفهوم

فى المغنى أنها بمعنى واحد وهو العطف ثم العطف بالنسبة اليه تعالى رحمة والى الملائكة استغفار والى الآدميين دعاء بعضهم لبعض وأصله للسهيلى فى كتابه نتائج الفكر وانما أسندت الصلاة الى الله تعالى مع

له بل زاده جماعة كالمناوى والمحلى و (بى) شارح خطبة الألفية قال وقول يس سكتوا عن الصلاة من الجن قصور ه ولعل (ش) انما اقتصر على ذكر الشيخ زاده لما فى ذلك من اللطافة بارتكاب الجناس والتعمية و زيد أيضاً الشجر والحجر كما فى سيرة الحلبى وان اشتهر أنها سلمت عليه فقط والأخصر أن يقال هى من الله رحمة ومن غيره دعاء وذلك يشمل الملائكة وغيرهم والاستغفار وغيره . قوله ﴿وصوب ابن هشام الخ﴾ ذكره على قول بعضهم أن الصلاة المذكورة فى آية (ان الله وملائكته) على قراءة الرفع بمعنى الاستغفار والمحذوفة بمعنى الرحمة فالتقدير ان الله يصلى أى يرحم والملائكة يصلون أى يستغفرون . قوله ﴿بمعنى واحد﴾ أى فيكون من قبيل المشترك المعنوى وهو أن يتحد اللفظ والمعنى وتتعدد الأفراد و يسمى منفردا باعتبار اتحاد المعنى فان تساوت افراده فى المعنى سمى متواطئاً والا سمى مشككا وأما على قول الجمهور فهو من قبيل المشترك اللفظى وهو أن يتحد اللفظ و يتعدد المعنى كعين وقوله وهو العطف أى الرقة والشفقة والميل وجعل فى المصباح الصلاة فى الآية بمعنى واحد أيضاً وهو التعظيم لكن التعظيم يكون بالقلب و باللسان و بغيره من الجوارح والمطلوب من المؤمنين النطق بها مع التعظيم القلبى اللهم الا أن يقول مثل ما قاله ابن هشام وان التعظيم يفسر فى كل شىء بحسبه .قوله ﴿وأصله للسهيلى الخ﴾ ونحوه لصدر الشريعة فى كتابه التوضيح فى أصول الحنفية قال ان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى والملائكة فى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فلا بد من اتحاد المعنى اذ لو قيل أن الله يرحم والملائكة يستغفرون يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان الكلام فى غاية الركاكة ه وجوابه ان هذه الركاكة اللفظية تخلصنا عنها بلفظ واحد مشترك بين تلك المعانى وهو لفظ الصلاة وقد اعترض ابن هشام تفسير الجمهور بوجوه الأول اقتضاؤه الاشتراك والأصل عدمه يعنى واذا فسرت بالعطف كانت من قبيل المتواطىء أو المشكك وذلك أولى من الاشتراك الثانى أنا لانعرف فى العربية فعلا يختلف معناه باختلاف المسند اليه اذا كان الاسناد حقيقيا الثالث أن الرحمة فعلها متعد والصلاة فعلها قاصر ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى الرابع لو قيل مكان صلى عليه دعا عليه انعكس المعنى وحق المترادفين حلول أحدهما مكان الآخر الخامس لزوم التكرار فى قوله تعالى (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) السادس يلزم عليه رحمة الله ه وأجيب عن الأول بأن الاشتراك انما يكون أولى اذا دار اللفظ بين الثلاثة من غير دليل مقتض

أن الله أمرنا أن نصلى نحن عليه لأن صلاتنا عليه انما هى الدعاء له بأن يصلى الله عليه كما مراذ ذلك غاية مقدورنا وفى ذلك تنبيه على أن له علينا حقوقا عظيمة نعجز عن مكافأته بها فوجب أن نرجع فى ذلك الى المولى القادر عليه الكريم الذى بيده خزائن النعم فنطلب منه أن يصلى عليه أى يزيده شرفا و إعظاماً مجازاة له عنا وقد أرشدنا صلى الله عليه وسلم الى ذلك حين قالوا له أما السلام عليك فقد عرفناه فكيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم الخ رواه الشيخان والسلام لغة الأمان وسلام الله على نبيه قال فى شرح الصغرى وهو زيادة تأمين له وطيب تحية واعظام وجملة صلى وسلم خبريتان لفظا طلبيتان دعائيتان معنى و إنما أفرغ الطلب فى قالب الخبر مبالغة فيه لأن الطالب اذا عظمت رغبته فى شيء كثر تصوره إياه فربما يخيل اليه حاصلا فيورده بصفة الخبر عن أمر مضى أو تفاؤلا بأن يكون المطلوب من الأمور الحاصلة الماضية التى يخبر عنها بصيغة الماضى ﴿مسألة﴾ الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم واجبة فى الجملة قيل

لأحدها بخصوصه وقد دل الدليل هنا على الاشتراك وهو تبادره للذهن وعن الثانى بأن ذلك معروف فمنه كثأ اللبن اذا أسندته فمعناه ارتفع فوق الماء والى النبات فمعناه طلع وغلظ أو طال والى القدر معناه أزبد وقمأ ان أسندته للرجل فمعناه ذل وصغر أو الى شيء من الماشية فمعناه سمن وذلك كثير وعن الثالث بأن ذلك شائع وعن الرابع بأن المسألة فيها أقوال ثلاثة أحدها أنه غير واجب واختاره الامام الرازى الثانى أنه واجب مطلقا واختاره ابن الحاجب وعليه اعتمد ابن هشام الثالث التفصيل فان كان من لغة واحدة وجب والا فلا واختاره البيضاوى والصفى الهندى كما هو مقرر فى الأصول وعن الخامس بأن العطف للتفسير وهو سائغ وعن السادس بأنه جائز كما فى قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفرلى وارحمنى وجاء فى التشهد ورحمة الله وبركاته كما يأتى فى المسألة الخامسة عند (ش). قوله ﴿زيادة تأمين﴾ أى مما يخاف على أمته أو على نفسه اذ المرء كلما اشتد قربه من الله تعالى اشتد خوفه قال عليه السلام انى لأخوفكم من الله. قوله ﴿خبريتان﴾ قال بعضهم وهل يحتاج فى ذلك الى استحضار الطلب واخراجهما عن حقيقة الخبر وأجاب بأنه ان كثر استعمال اللفظ فى ذلك حتى صار كالمنقول فى العرف لم يحتج الى ذلك والا فالأقرب الحاجة اليه هـ نقله (ح) ونقل اللقانى عن شيخه السنهورى أنه ينبغى أن يقال مثل هـذا فى الحمد والشكر وكل خبر معناه الطلب قال اللقانى وهو حسن نقله فى شرح الحصن وتقدم أن جملة الحمد نقلت عن معناها الأصلى الى الانشاء فصارت حقيقة عرفية فيه فلا يحتاج الى نية اخراجها عن أصلها وكذا ماأشبهها. قوله ﴿مسألة﴾ لما بين معنى

اجماعا ونقل الشارح عن القاضى ابن عطية أنها واجبة فى كل حال وجوب السنن المؤكدة التى لايسع تركها ولا يقبلها الا من لاخير فيه وعلى الوجوب مذهب جمهور المالكية الى أن الواجب منها مرة فى العمر وكذا السلام ولا وجه لتوقف بعضهم فى وجوبه وقد نص القاضى ابن بكير على أنه فرض كالصلاة قاله الحطاب وذهب الشافعية الى وجوبها فى كل صلاة فى التشهد الأخير

الصلاة والسلام ذكر مسائل تتعلق بهما ويأتى زيادة مسائل على ماذكره ان شاء الله تعالى والأحسن أن لو قال مسائل ثم يقول الأولى الثانية وهكذا ولعله كان كلما فرغ من مسألة ظهرت له أخرى مع أن هذه أول مبيضة عنده من هذا الشرح بدليل أنه لم يكمله ومسألة مفعلة من السؤال لأنه يسأل عما تضمنته فيقال هنا هل الصلاة على النبي واجبة أم لا وعلى الأول فما مقدار الواجب منها وهكذا قوله فى الجملة أى من غير تعيين مقدار ولا زمان ولا غيرهما واستدل عليه فى الشفا بقوله لأمر الله بالصلاة عليه وحمل الأئمة له على الوجوب وأجمعوا عليه قال ابن سلطان المراد اتفاق أكثرهم لقوله وحكى أبو جعفر أن محمل الآية عنده على الندب وادعى فيه الاجماع ولعله فيما زاد على مرة قال سيدى المهدى الفاسى أو أراد مطلق الطلب الصادق بالوجوب والندب ه ولأجل كلام الطبرى حكى (ش) الاجماع بصيغة التمريض لأنه من أكابر علماء السلف فلا ينعقد الاجماع بدونه سيما وقد ادعى الاجماع على الندب فلم ينفرد به وان تأولوا كلامه بما يوافق الجمهور قال الشهاب والآية تدل على الوجوب عند الجمهور لأنه الأصل فى الأمر ومستندهم الآية وماعضدها من الأحاديث لا الآية فقط لئلا ينافيه ماحكاه الطبرى . قوله ﴿ونقل الشارح الخ﴾ الأولى أن لو أخر هذا القول عن الأقوال التى فى الوجوب كما فعل شارح الدليل وظاهر كلام (ش) أن هذا القول مقابل للقول بالوجوب وهو مقتضى صنيع شارح الدليل ولعل ابن عطية تبع فى ذلك الطبرى لأنه يعتمد كلامه كثيرا نعم نؤول كلامه كما أولنا كلام الطبرى . قوله ﴿وعلى الوجوب الخ﴾ قال فى شرح الدليل ثم اختلف فى ذلك الواجب على تسعة أقوال ثم ذكرها واقتصر (ش) على أربعة منها لرجحانها قوله ﴿ابن بكير﴾ بضم الباء وفتح الكاف وهو من المالكية ونصه افترض الله على خلقه أن يصلوا على نبيه ويسلموا تسليما ه وقال الفاكهانى فى الفجر المنير الظاهر من الأدلة تساويهما فى الوجوب وأن الواجب من ذلك مرة فى العمر على المختار الذى عليه الجمهور . قوله ﴿وذهب الشافعية﴾ أي أكثرهم تبعا لامامهم وخالفهم فى ذلك الطبري والخطابى والعراقى وابن النقاش

وذهب جمع الى وجوبها عند ذكره أوسماع ذكره واختاره من أهل كل مذهب امام فمن المالكية اللخمى ومن الشافعية الحليمى ومن الحنفية الطحاوى ومن الحنابلة ابن بطة وذهب بعضهم الى وجوب الاكثار منها من غير مشقة وتندب وراء الواجب فى كل قول من الأربعة وتتأكد فى مواضع

وقوله ﴿فى التشهد الخ﴾ أى بينه وبين السلام قال (جس) فى شرح الفقهية فى سنن الصلاة قيل ومما يدل على وجوبها عند الشافعى وأن تركها مبطل. قوله ﴿ياأهل بيت رسول الله﴾ البيتين وفيه نظر لأن معناه أن صلاته على النبى صلى الله عليه وسلم لاتعد صلاة اذا لم يصل على آله وعلى تسليم أن المراد الصلاة ذات الركوع والسجود يحتمل أن المعنى لاصلاة له كاملة ه يعنى وما احتمل واحتمل سقط به الاستدلال ولعله سقط من نسخة شيخنا من (جس) بيان وجه النظر فقال أنه لم يبين وجه النظر وأما الصلاة على الآل فى التشهد الأخير فللشافعى فيها قولان قال الشهاب فى شرح الشفا على حديث محمد الباقر عن النبى صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يصل فيها على وعلى أهل بيتى لم تقبل منه مانصه وهذا يفيد أن الصلاة على الآل فى التشهد الأخير واجبة كالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم وفيها قولان للشافعى والصحيح أنها غير واجبة ثم قال ومما ينسب للشافعى فى ذلك ياأهل بيت الخ فيحتمل لاصلاة له صحيحة فيكون موافقا لقوله بوجوب الصلاة على الآل ويحتمل لاصلاة له كاملة فيوافق أظهر قوليه ه ونحوه لابن حجر الهيتمى فى الصواعق وهما أدرى بكلام إمامهما وبه تعلم مافى قول شيخنا المحشى أن الشافعى لايقول بوجوب الصلاة على الآل فى التشهد الأخير. قوله ﴿واختاره من أهل كل مذهب الخ﴾ لامفهوم لهؤلاء الأربعة بل قال ابن العربى أنه الأحوط وقال النسفى فى تفسيره هو الاحتياط وعليه الجمهور وقال الكواشى هو الأدب والاحتياط ه ولهذا جرى عليه العمل قوله وذهب بعضهم الخ هو ابن بكير قال عقب مامر عنه فالواجب أن يكثر المرء منها ولا يغفل لأنه لم يجعل لذلك وقتا معلوما فهى كالذكر ه فجعله (ش) تبعاً لبعض شراح الشفا قولا آخر مغايرا لما قبله واستحسنه الشهاب وتأوله ابن سلطان بأن المراد الواجب مروءة اواحتياطا أو المراد به القدر الذى هو دون الفرض وحينئذ فيرجع الى القول الأول لأنه من المالكية أوالى القول الثالث. قوله ﴿وتتأكد فى مواضع﴾ قال فى شرح الدليل قد خصت مواطن بالتنصيص على استحباب الصلاة فيها فمنها يوم الجمعة وليلتها والسبت والأحد والخميس وعند الصباح والمساء ودخول المسجد والخروج منه وزيارة القبر الشريف والصفا والمروة وفى التشهد الأخير قبل الدعاء وفى خطبة

وتكره فى أخرى ولها فوائد وثمرات وأخرنا ذلك إلى آخر الكتاب حيث ختم ظم بالصلاة على

الجمعة وغيرها وعقب إجابة المؤذن وعند الاقامة وأول الدعاء وأوسطه وآخره وعقب دعاء القنوت عند الشافعية وأثناء تكبير العيد عندهم أيضاً وصلاة الجنازة وعند الفراغ من التلبية وعند الاجتماع والافتراق والوضوء وطنين الاذن ونسيان الشيء والعطاس على قول والوعظ ونشر العلم وقراءة الحديث ابتداء وانتهاء وعند كتابة الفتيا والسؤال ولكل مصنف ومدرس وخطيب وخاطب ومتزوج ومزوج وفى الرسائل وبين يدى الأمور المهمة وعند ذكره أو سماع ذكره أو كتابة اسمه عند من لا يقول بوجوبها لذلك ه الخ فذكر نحو أربعين موضعها بالخصوص وعمم بقوله وبين يدى الخ. قوله ﴿وتكره فى أخرى﴾ منها عند البول والغائط والجماع والذبح والعطاس على قول وعند العثرة وأشتهار السلعة للبيع ورمز لها بعضهم بقوله

على عاتقى حملت ذنب جوارحى تعبت بها والله للذنب غافر

فالعينان للعثرة والعطاس والحاء لحاجة الانسان والذال للذبح والجيم للجماع والباء للبيع وزيد موضع سابع وهو عند التعجب وعليه قول الآخر

عجبت لمن صلى لعثرة بائع وحاجة عاطس وذبح مجامع
لدى سبعها دع الصلاة على النبي وصل عليه فى سواها وتابع

وزيد موضع ثامن عند الغضب كان يقال لشخص عند الغضب صل على النبي خوف أن يحمله الغضب على محذور لكن الكراهة هنا متعلقة بالقائل لا بالمقول له ولذا أسقطه بعضهم ويفهم من التعليل أنه اذا صلى من حصل له الغضب من تلقاء نفسه رجاء أن يسكن غضبه فلا كراهة بل يرجى له ماقصد لأنها تنفى الهموم والغموم والكروب كما ورد وكذا تكره عند الاعراس ونحوها كما يفعله العامة فانهم يشهرون أفعالهم بها مع عدم الوقار فان كانت مع السكينة والوقار رجاء بركتها فحسن وتحرم فى مواضع الاستقذار وعند أمر يضحك منه أو محرم كالزنى وشرب الخمر ان لم يقصد الاستخفاف بمنصبه عليه السلام والا كفر لكن تقدم أنها تكره عند قضاء حاجة الانسان وهنا قالوا تحرم فى مواضع الاستقذار ولاشك أن الموضع الذى يقضى الانسان فيه حاجته مستقذر وان لم يكن معداً لذلك وفى الشيخ (بنى) عن قول خ وبكنيف نحى ذكر الله مانصه محصل مافى ح وغيره أن المعتمد حرمة قراءة القرآن فى الكنيف وأما الذكر فيه أو الدخول بما فيه ذكر أو قرآن فمكروه ومايفهم من كلام ابن عبد السلام وضيح والشارح من التحريم

الهادى الكريم لأنه بالتصوف أنسب ﴿مسألة﴾ هل منفعة الصلاة والسلام راجعة الينا فقط لدلالتها على خلوص النية واظهار المحبة فهما دعاء له يتقرب به الداعى الى الله تعالى و ينفع به نفسه لا كسائر الأدعية التي يقصد بها نفع المدعو له والى هـذا ذهب ابن العربى والعز بن عبد السلام والشيخ السنوسى أو يزيده الله رفعة وشرفا بدعاء أمته لأن العبد لا يستغنى عن الزيادة من مولاه فى وقت من الأوقات و به قال القرطبي والقشيرى و وفق بأن الأول تنبيه على الأدب فى القصد والثانى

فغير ظاهر قاله ح وحج ه الخ لكن ماقال الشيخ أجنوى الظاهر أنه لايجوز ادخال المصحف الكنف ولا جزأه وأنه ممنوع خلافا لما فى ح من الكراهة نقله الرهونى قال (ز) ومفهوم بكنيف عدم وجوب وندب تنحية ماذكر بموضع أحدث فيه غير كنيف و فى كراهة قراءته بعده به وحرمتها قولان واتفق على المنع حالة نزول خبث واستبراء بغير كنف ه والصلاة على النبي مثل الذكر لأنها لاتخلو غالباً عن ذكر اسم الله تعالى . قوله ﴿ولها فوائد وثمرات الخ﴾ ذكر فى شرح الدليل عند قوله لمن يريد القرب الخ عن حدائق الأنوار اثنين وأربعين منها فانظره ان شئت قوله هل منفعة الصلاة راجعة الينا الخ هو الذى اختاره سيدى عبد العزيز الدباغ قال انما شرعها الله تعالى لنفعنا فقط واذا اشتعل نورها فى بعض الأحيان واتصل بنوره صلى الله عليه وسلم تراه كشيء رجع الى أهله لأن أجر المؤمن انما هو لأجل ايمانه وهو من نوره صلى الله عليه وسلم ثم قال وانما ينبغى أن يكون الحامل عليها محبته وتعظيمه لا غير وحينئذ يشتعل نورها وان كان الحامل عليها نفع العبد فانه يكون محجوباً و ينقص أجره و كذا ان كان الحامل عليها نفع النبي صلى الله عليه وسلم فانها لاتتعلق بالحق و لاتبلغ اليه اهـ الخ وكذا قال الامام الخروبى صلاة الله على رسوله سبقت صلاة غيره فلا يحتاج لصلاة الغير فهى من العبد على سبيل التأكيد وانما شرعت للقرب منه صلى الله عليه وسلم كهدايا الفقراء الى الأمراء ه . قوله ﴿واليه ذهب ابن العربى﴾ أى القاضى أبو بكر المعافرى كما صرح به شارح الدليل فى فصل كيفية الصلاة على النبي ونقل نصه العارف فى حواشى الصغرى ونصه وقال ابن العربى فائدة الصلاة عليه ترجع الى المصلى لدلالتها على نصوح العقيدة وخلوص النية واظهار المحبة ه الخ وقوله ﴿وابن عبد السلام﴾ أى لأنه قال فى كتابه شجرة المعارف ليست صلاتنا على النبي صلى الله عليه وسلم شفاعة له فان مثلنا لايشفع لمثله ولكن الله أمرنا بمكافأة من أحسن الينا فان عجزنا عنه كفيناه بالدعاء على وجه التقرب به الى الله تعالى لا كسائر الأدعية التي يقصد بها نفع المدعو له ه . قوله ﴿و به قال القرطبي﴾ أى صاحب التفسير وهو

اخبار عن كرم الله وتدم تناهى افضاله وقدح فى هذا التوفيق بحديث أحمد والترمذى وغيرهما

تلميذ القرطبي صاحب المفهم فى شرح مسلم ونصه لابد من الدعاء له صلى الله عليه وسلم لما ورد فان الله تعالى يزيده بكثرة دعاء أمته رفعة كما زادهم بصلاتهم ثم انه يرجع ذلك اليهم بالأجر ووجوب الشفاعة ه وقوله ﴿والقشيرى﴾ أى لأنه قال فى تفسير الآية أراد سبحانه أن يكون للأمة عند رسولها يد خدمة يكافئهم عليها فامرهم بالصلاة عليه ثم قال وفى هذا اشارة الى أن العبد لا يستغنى عن الزيادة من الله تعالى ه الخ ونحو هذا لجماعة من متأخرى المشارقة قال البيجورى والصحيح أنه صلى الله عليه وسلم كغيره من الأنبياء ينتفع بالصلاة عليه لكن لا ينبغى التصريح بذلك الا فى مقام التعليم كما أشار له بعضهم بقوله

وصححوا بانه ينتفع بذى الصلاة شانه مرتفع
لكنه لا ينبغى التصريح لنا بذا القول وذا صحيح

فلا يليق بالمصلى أن يلاحظ ذلك كيف وهو الواسطة فى كل خير ه والأبيات للسجاعى ويأتى بقيتها فى الكلام على اهداء الثواب وحمل كلامه أولا على انتفاء التصريح وثانيا على انتفاء القصد وهو المراد وحينئذ يكون جارياً على التوفيق الذى عند (ش). قوله ﴿ووفق الخ﴾ هذا التوفيق ذكره (ع) فى حواشى الصغرى وارتضاه من بعده ولا ينافيه مامر عن سيدى عبد العزيز لقوله اذا اشتعل نورها إلى قوله رأيته كشىء رجع إلى أصله فهذا يدل على وصول نورها وبركتها له صلى الله عليه وسلم وكذا قول الخروبى كهدايا الفقراء للأمراء لأنه لابد من انتفاعهم بها ولو بدفعها إلى أهليهم وحشمهم أو التصدق بها . قوله ﴿وقدح الخ﴾ اتفق الشيوخ على أن هذا سهو منه رحمه الله تعالى والكمال لله لأن هذه مسألة أخرى ثالثة وهى مسألة اهداء الثواب للنبي صلى الله عليه وسلم التبست عليه بما قبلها فظنهما شيئاً واحدا فلو قال بعد مامر مسألة هل يجوز اهداء الثواب للنبي صلى الله عليه وسلم أم لا لصادف الصواب وقد أفردها بالذكر جس ونصه تنبيه نقل (ح) فى باب الحج عند قول (خ) وتطوع وليه عنه ماللعلماء من الخلاف فى جواز اهداء ثواب القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم فانظره ثم ذكر حديث أبى مع بقية كلام ابن زكرى الذى عند (ش) فالقدح بالحديث انما هو فى قول من منع اهداء الثواب لا فى التوفيق المذكور كما يؤخذ من كلام (جس) وصرح به الشيخ (بن) فقال نقل الحطاب ماللعلماء من الخلاف فى جواز اهداء ثواب القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم أو شىء من القرب وجلهم أجاب بالمنع

لأنه لم يرد فيه أثر ولا شيء ممن يقتدى به واعترضه ابن زكرى بحديث كعب قلت يارسول الله الحديث وسلمه ولم يعترض ابن زكرى فى شرح المشيشية لكلام (ح) نعم بحث مع الشيخ زروق حيث ذهب على المنع لأنه ذكر الحديث وما ذكره الشعرانى ثم قال وفى عدة المريد للشيخ زروق ومن الناس من يجعل أعماله للأولياء وهو مختلف فيه ومنهم من يجعل ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وهو من باب حسن النية والتقرب لجنابه الكريم وليس الحق فى ذلك الا باتباع السنة واكرام قرابته وكثرة الصلاة عليه لأنه غنى عن أعمالنا وانى لأرى ذلك اساءة أدب معه لمقابلته بما لايصلح أن يكون صاحبه مقبولا فكيف يعتد بثوابه ه قلت كلام العهود أقوى وأظهر لأن لفظ الحديث يدل له اذ لو أريد كم يجعل الصلاة عليه من الأوقات لقال فكم أصرف من أوقات عبادتى فى الصلاة عليك ويؤيده رؤيا أبى المواهب المتقدمة ثم ذكرها فى (ش) عن التونسى وابن المرفق وقال والصلاة هدية على كل حال كما فى الأحاديث وان لم ينو المصلى اهداء ثوابها والمقصود من الاهداء للعظماء اجلالهم لاأنهم محتاجون اليه ثم قال وهذا كله ان احتقر العامل نفسه واعتقد القصور وأما ان رآه شيئاً معتدا به فسوء أدب ويمكن حمل مالسيدى زروق عليه ويمكن أن يريد غير الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وأما هى فحديث أبى ظاهر فى خلافه ه الخ فقد علمت من هذا موضوع هذه المسألة وأن جميع ماذكره (ش) فيها مأخوذ من كلام ابن زكرى وهو كلام صواب سلمه تلميذه (جس) وبنى (وش) وشيخنا كنون فى اختصاره واعترضه ارهونى وقال أما احتجاجه بكلام أبى المواهب فلايخفى مافيه لأن الأحكام الشرعية لاتثبت بالرؤيا وأما قوله لفظ الحديث يدل عليه فغير مسلم بل الحديث محتمل وما احتمل واحتمل لادليل فيه وفهمه معارض بما فهمه غيره ثم نقل كلام المنذرى والسخاوى والشهاب وغيرهم قلت لايخفى أن ماقاله المنذرى وغيره تأويل للحديث واخراج له عن ظاهره ليوافق مذهبهم من المنع والا فالحديث ظاهر فيما قاله ابن زكرى تبعاً للأقل لمن أنصف وأما الرؤيا فانما ذكرت تأييداً لظاهر الحديث لاعلى وجه الاحتجاج كما صرح به فى قوله ويؤيده رؤيا الخ وأيضا ابن زكرى وفق بين القولين والتوفيق مطلوب مهما أمكن سيما أن ماقاله الأقل من علماء الظاهر مؤيد بكلام أهل الباطن فلا يهمل قولهم وقد نص غير واحد على أنه اذا اختلفت أقوال علماء الظاهر وكان بعض أهل الباطن ممن استند فى قوله الى الكشف أو التلقى من النبي صلى الله عليه وسلم مع واحد

عن أبي ابن كعب قلت يارسول الله انى أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتى قال ماشئت قلت الربع قال ماشئت وان زدت فهو خير لك قلت النصف قال ماشئت وان زدت فهو خير لك قلت أجعل صلاتى كلها لك قال اذن تكفى همك و يغفر ذنبك وأجيب بان المنذرى وغيره فسروا الصلاة فيه بالدعاء أى أنى أكثر الدعاء فكم أجعل لك منه صلاة عليك وفيه أن هذا التفسير خلاف ظاهر العبارة و لو أريد لقيل فكم أصرف لك من وقت دعائى مثلا ويؤيد ارادة ظاهر العبارة مافى العهود للشعرانى فانه بعد أن ذكر الحديث عن كعب بن عجرة وتفسير المنذرى المتقدم ذكر عن أبي المواهب الشاذلي أنه قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله مامعنى قول كعب بن عجرة فكم أجعل لك من صلاتى قال ان تهدى ثوابها الى لا إلى نفسك ه وحسن هذا

من تلك الأقوال كان ذلك القول هو المعول عليه لاسيما مع امكان الجمع ولذا قال شيخنا فى اختصاره والحاصل أن الجواز أى الأذن يحمل على من قصد نفع نفسه كما يفيده كلام المجيزين والمنع على من قصد نفعه صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه كلام المانعين الذى فى الحطاب ه والله الموفق قوله عن أبي بن كعب هكذا فى الشفا ورواه فى المواهب عن كعب ابن عجرة وهو الذى فى العهود للشعرانى والجمع ممكن . قوله ﴿انى أكثر الصلاة الخ﴾ وفى رواية أكثر من الصلاة وهذا مع قوله فكم أجعل لك من صلاتى ظاهر فيما قاله ابن زكرى وقوله الربع بالنصب أى أجعل لك الربع ثم انه فى نسخة من الشفا ذكر النصف بعد الربع كما فى (ش) وفى غالب النسخ الربع ثم الثلث ثم النصف . قوله ﴿اذن تكفى همك﴾ أى مايهمك من أمر دينك ودنياك وهو بالنصب مفعول ثان لتكفى وفى نسخة من الشفا اذن تكفى فقط أى تغنيك عما عداها وفى أخرى يكفى همك بصيغة المجهول الغائب وهمك بالرفع ويلائمه قوله ويغفر ذنبك بنصب الأول باذن ورفع الثانى أيضا بالنيابة عن الفاعل . قوله ﴿وأجيب﴾ أى عن القدح فى مذهب الأكثر الذى رجحه (ح) والشيخ زروق وقوله بأن المنذرى أى فى الترغيب والترهيب وكذا السخاوى فى القول البديع وقوله بالدعاء هذا وان كان معنى لغويا للصلاة لكنه بعيد من جهة لفظ الحديث كما أشار له (ش) بقوله وفيه الخ فهو ابطال للجواب الذى أجيب به عن القدح بالحديث المذكور . قوله ﴿وحسن﴾ هكذا فى بعض النسخ بالبناء للمجهول ولعله أشار به لاستظهار ابن زكرى أو هو مع غيره و يدخل فى ذلك (ش) لأنه نقل كلامه معتمدا عليه وكذا (جس) و فى بعض النسخ وهو حسن وقوله هذا مذهب الخ مستانف وعبارة (جس) وهذا التفسير

مذهب جماعة من الصوفية قال أبو المواهب التونسى قال لى المصطفى فى مبشرة أنت تشفع فى مائة ألف قلت بم نلت هذا قال باعطائك لى ثواب صلاتك على وحج ابن الموفق حججاً فجعل ثوابها للمصطفى صلى الله عليه وسلم فرآه يقول له هذه يد لك عندى أكافئك بها يوم القيامة آخذ بيدك فأدخلك الجنة بغير حساب ولا يستلزم ذلك سوء الأدب كما زعموا ومنهم سيدى زروق فان المقصود من الاهداء للعظماء اجلالهم واعظامهم لا أنهم محتاجون الى مايهدى اليهم والهدية على قدر مهديها لا المهدى اليه والأعمال أنفس ماعند المهدى وهى جهد المقل فلامحذور فى اهدائها مع رؤية قصورها وعدم أهليتها نعم ان استعظم ماأهداه فسوء أدب ويمكن حمل كلام سيدى زروق عليه والله أعلم ﴿مسألة﴾ اشتهر أن الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم مقبولة قطعا ومن

الذى ذكره أبو المواهب أظهر لأن لفظ الحديث يدل عليه اذلو أريد الخ مامر عن ابن زكرى قوله ﴿التونسى﴾ هو الشاذلى المتقدم واسمه محمد وكان كثير الرؤيا للنبى صلى الله عليه وسلم حكى عنه أنه قال قلت يوماً فى مجلس

محمد بشر لا كالبشر   بل هو كالياقوت بين الحجر

فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فقال لى قد غفر الله لك ولمن قالها فكان يقولها فى كل مجلس الى أن مات وقال أيضاً جلس عندى جماعة فاغتابوا انساناً فقال لى صلى الله عليه وسلم ان كان ولابد من سماعك للغيبة فاقرأ الاخلاص والمعوذتين وانو ثوابهما للمغتاب وقد أطال الشعرانى فى ترجمته فى الطبقات . قوله ﴿ومنهم سيدى زروق الخ﴾ تقدم كلامه وتعقب ابن زكرى له قوله ﴿نعم إن استعظم الخ﴾ هذا توفيق بين القولين وأصله لابن زكرى كما مر وهو المعول عليه الذى انفصل عليه جماعة كالشيخ (جس) و (ش) وشيخنا فى اختصاره وغيرهم خلافا للشيخ أرهونى رحم الله الجميع وقد أشار السجاعى إلى هذه المسألة عقب مامر عنه وذكر أن الجواز هو مذهب المحققين وأن المنع مردود فقال

وجائز يقول شخص اجعلا   ثواب ذا للمصطفى من قد علا
أو مثله مقدما لحضرته   أو زده تشريفاً لأعلى رتبته
ومنع بعضهم لاهداء القرب   لحضرة النبى سيد العرب
قد رده المحققون فاعرفا   وأحمد الكريم ربى وكفى

نص عليه أبو اسحاق الشاطبي وهو مقتضى قول الداراني من أراد أن يسأل الله حاجته فليسألها بين صلاتين فان الله يقبلهما وهو أكرم من أن يدع ما بينهما واستشكل السنوسي القطع بقبولها بأنه يقتضى أمن من صلى على النبي صلى الله عليه وسلم مرة من سوء الخاتمة فيجازى بصلاته عليه (ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) وأجاب بأن مرادهم بأنها مقبولة قطعا لمن قضى له بخاتمة الايمان أو أنه لابد من انتفاع صاحبها بها ولو بتخفيف العذاب الأبدى ان قضى له بسوء الخاتمة والعياذ بالله لأن عذابا دون عذاب قلت الظاهر أن مرادهم أنها دعاء مقبول قطعا مقطوع الاجابة

قوله ﴿الشاطبي[1]﴾ أى شارح الألفية وصاحب كتاب الموافقات قال انها مجابة على القطع فاذا اقترنت بالسؤال شفعت فيه بفضل الله تعالى قيل وهذا مذكور عن بعض السلف هـ ولعله أراد به ما نقل عن ابن عباس والداراني وغيرهم ولا تصريح فيه بالقطع قاله فى شرح الدليل ولذا قال (ش) وهو مقتضى قول الداراني الخ أى أبو سليمان واسمه عبدالرحمن من سادات الصوفية المتقدمين مات سنة خمس وقيل خمسة عشر سنة ومائتين وداران قرية من قرى دمشق ومن تمام كلامه عند بعضهم وكل الأعمال فيها المقبول والمردود الا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فانها مقبولة غير مردودة وهذه الزيادة أصرح فى المراد وروى الباجى عن ابن عباس أنه قال إذا دعوت الله عز وجل اجعل فى دعائك الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فانها مقبولة والله تعالى أكرم ان يقبل بعضا ويرد بعضا قال السخاوى ولم أقف له على أصل نعم روى عبد الرزاق والطبرانى وابن أبى الدنيا بسند صحيح عن ابن مسعود اذا أراد أحدكم ان يسأل الله شيئاً فليبدأ بحمد الله والثناء عليه ثم يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يسأل فانه أجدر أن ينجح وليس فيه تصريح بالقبول وجميع ما ورد فى ذلك انما يفيد قوة الرجاء. قوله ﴿لمن قضى له الخ﴾ وزاد بخلاف غيرها من الحسنات فلا وثوق بقبولها وان مات صاحبها على الايمان واعترضه صاحب الابريز فى الباب الحادى عشر بأن هذا الفرق توقيفى لايعلم الا من الشارع فاذا ورد نص بذلك فلا اشكال والا فالعقليات لادخل لها فى الشرعيات. قوله ﴿أو أنه لابد الخ﴾ هذا جواب ثان وقوله ولو بتخفيف الخ أى قياساً على تخفيف العذاب عن أبى

(١) توفى يوم الخميس ثامن عشر رجب عام ٧٩٤ وأما الشاطبي المقرى فهو قاسم وقيل أبو القاسم وكنيته اسمه توفى يوم الأحد سنة ٥٩٠ وشاطبة مدينة كبيرة خرج منها جماعة من العلماء استولى عليها الافرنج أه مؤلف

للمدعو له فيزيده الله رفعة وشرفا بسببها لا أنه يقطع بالثواب للمصلى وأما ما اشتهر أيضاً أنها لا تؤخذ يوم القيامة فى التباعات والمظالم فلم يثبت وقد توقف فيه العارف بالله أبو زيد الفاسى ﴿مسألة﴾

لهب يوم الاثنين واعترضه فى الابريز بان النصوص وردت باحباط عمل الكفار والايمان شرط فى القبول وأبو لهب خرج عن ذلك بنص فعدل به عن سنن القياس فلا يقاس عليه وقد قال السيوطى فى الدرر المنتثرة فى حديث عرضت على أعمال أمتى فرأيت منها المقبول والمردود الا الصلاة على لم أقف له على سند وقال ابن حجر إنه ضعيف جداً واختار ماذكره سيدى عبد العزيز أن القبول لا يقطع به الا للذات الطاهرة لأنها تخرج منها سالمة من العلل كالرياء والعجب وكذا يقال فى حديث من قال لا إله إلا الله دخل الجنة قال الشيخ ومع ذلك إذا نظرت إلى سطوة الله تعالى علمت أنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ه الخ وعليـــه فالصواب التفصيل . قوله ﴿للمدعو له﴾ أى وهو النبى صلى الله عليه وسلم وهـذا مبنى على أنه ينتفع بصلاتنا عليـه وما استظهره ش نقـله الشيخ الأمير عن بعضهم أنه قال للصلاة اعتباران جهة حصولها للنبى صلى الله عليه وسلم بالدعاء له وهو المقطوع فيه بالقبول وجهة الثواب عليها وهى فيه كبقية الأعمال ه وكان هذا توفيق بين القولين ولكنه بعيد اذ يقال عليه ان الله تعالى أكرم من أن يقبل الصلاة باعتبار ويردها باعتبار آخر مع أن كلامنا فى القبول بالنسبة إلى المصلى لا المصلى عليه فالصواب ماتقدم عن سيدى عبد العزيز الدباغ والله الموفق. قوله ﴿وأما ما اشتهر الخ﴾ هذه مسألة خامسة أشركها مع ماقبلها لكن من غير تخليط وذلك سائغ بخلاف مافعل فى المسألة الثانية وقوله وقد توقف الخ وذلك أنه سئل عن هذه المسألة والتى قبلها فاجاب أن فضائل الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم لاحصر لها وناهيك أن من صلى عليه مرة واحدة صلى الله عليه بها عشر مرات وأما كونها مقبولة قطعا أو أنها لا تؤخذ فى التباعات فلا أعرف له دليلا قاطعا ولا مستنداً واضحا وانما فى ذلك مايفيد قوة الرجاء لا القطع فى شخص بعينه وان كان يقطع بقبولها فى الجملة وكذلك لا تؤخذ فى التباعات ان شاء الله أن يعوض عنه فى الجملة نعم جاء أن الايمان لا يؤخذ بالتباعات لا غيره من الأعمال كما لا يؤخذ من المفلس ماهو ضرورى له ولعياله وكذا ماهو شرط فى الايمان من محبة الله ورسوله ه والمراد بقوله فى الجملة القطع بقبولها فى بعض الأشخاص بدليل ماقبله وما بعده

الدعاء بلفظ الصلاة خاص شرعا بالأنبياء والملائكة تعظيما لهم وتكره وقيل تمنع لغيرهم استقلالا لأنها صارت عرفا شعار الأولين كاختصاص عز وجل بالله فيكره أن يقال محمد عز وجل وان كان عزيزا جليلا قاله البيضاوى وقيل تجوز الصلاة على غير الأنبياء والملائكة استقلالا بشرط أن يقصد بها الدعاء لا التعظيم وكذا السلام خاص بالأنبياء والملائكة مالم يقع تحية فى خطاب مؤمن ولو فى رسالة و يستثنى من غير الأنبياء لقمان ومريم فيقال عليهما السلام من غير كره وان قلنا أنهما غير نبيين وهو الأصح لأنهما ارتفعا عن درجة من يقال فيه رضى الله عنه ﴿مسألة﴾

قوله ﴿بالأنبياء﴾ قال فى الشفا والذى ذهب عليه المحققون وأميل اليه أنه لا يصلى على غير الأنبياء بل هو خاص بهم ويذكر من سواهم بالغفران والرضى وأيضاً لم يكن معروفا فى الصدر الأول وانما أحدثه الرافضة والشيعة فى بعض أئمتهم والتشبه بهم منهى عنه وذكر الصلاة على الآل والأزواج بحكم التبع لا على التخصيص وصلاة النبي على آل أبى أوفى فى معنى الدعاء لهم بالتعظيم ه. قوله ﴿وتكره﴾ قال النووى فى الأذكار أجمعوا على طلب الصلاة على نبينا صلى الله عليه وسلم وكذا أجمع من يعتد به على استحبابها فى حق الأنبياء والملائكة استقلالا وأما غيرهم ابتداء فالجمهور أنه لا يصلى عليهم واختلف فى هذا المنع فقال بعض أصحابنا انه حرام والأكثر أنه مكروه كراهة تنزيه وذهب كثير الى أنه خلاف الأولى والصحيح الكراهة لأنه شعار أهل البدع ه نقله الشهاب وعلل الكراهة بما مر عن الشفا وعلل (ش) بعلة أخرى تبعاً للبيضاوى والعلل لا تتزاحم. قوله ﴿وقيل تجوز الخ﴾ أى تستحب فيكون هذا القول زائدا على ماذكره النووى ويؤيده مارواه ابن وهب عن أنس بن مالك رضى الله عنه كنا ندعوا لأصحابنا بالغيب فنقول اللهم اجعل منك على فلان صلوات قوم أبرار الذين يقومون بالليل ويصومون بالنهار ذكره فى الشفا وهو ظاهر فى الاستحباب لأن الدعاء للمؤمنين لا يكون مستوى الطرفين ويحتمل أن المراد بالجواز فى كلام (ش) خلاف الأولى كما مر عن النووى. قوله ﴿وكذا السلام﴾ ألحقه بها أبو محمد الجوينى فى حق الغائب فيجرى فيه ما جرى فى الصلاة وأما المخاطب فيخاطب به كما فى (ش) وقوله ﴿مؤمن﴾ مفهومه أن غيره لا يخاطب بالسلام ابتداء قال فى الرسالة ولا تبتدؤا اليهود والنصارى بالسلام فمن سلم على ذمى نسيانا فلا يستقيله أى يطلب منه الاقالة وان سلم عليه اليهودى أو النصرانى فليقل عليه. وقوله ﴿ولو فى رسالة﴾ أى لمؤمن أيضاً وأما الكفار فكان صلى الله عليه وسلم يكتب لهم السلام على من اتبع الهدى وقوله لقمان ومريم أى ونحوهما مما اختلف فى نبوته. قوله ﴿فى الاستذكار

فى الاستذكار لابن عبد البر لايجوز أن يقال محمد رحمه الله لعدم وروده قال السيوطى ويؤيده (لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم) الآية وأما قول الاعرابى اللهم ارحمنى وارحم محمدا فانما ساغ للتبعية وأما قوله عليه الصلاة والسلام اللهم اغفرلى وارحمنى فتواضع أو تعليم لغيره ليقوله عن نفسه وفى العلقمى يجوز الدعاء له بالرحمة فعد الصلاة تبعا لا استقلالا كما فى التشهد ورب شىء يجوز تبعا وقول ابن العربى حذار من قول ابن أبى زيد وارحم محمدا فانه قريب من بدعة رده سيدى

الخ ﴾ هو شرح للموطأ . وقوله ﴿ محمد رحمه الله الخ ﴾ ولا يرد على هذا أن الصلاة بمعنى الرحمة لأنه لا يلزم من كون لفظ بمعنى لفظ أنه يستعمل فى محله مع أنه غير مسلم فان الصلاة فيها معنى التعظيم ولو كانت مطلق الرحمة لزم استعمالها فى حق غيره وليس كذلك قاله الشهاب . قوله ﴿ تبعاً ﴾ هذا هو الراجح والمعول عليه قال فى شرح الدليل عند الكلام على الصلاة السادسة وفى الحديث الدعاء للنبى صلى الله عليه وسلم بالرحمة والمغفرة وهى مسألة مختلف فيها فأجازها الجمهور استنادا لما فى التشهد وتقريره صلى الله عليه وسلم للاعرابى على قوله وارحم محمدا ومنعه جماعة لايهامه النقص ولأنه قال من صلى على ولم يقل من ترحم على ولا من دعا لى قيل والحق منع ذلك على الانفراد فلا يقال النبى رحمه الله لأنه خلاف الأدب وخلاف المأمور به ولم يرد مايدل عليه وجوازه تبعاً للصلاة عليه ونحوها على وجه الاطناب ورب شىء يجوز تبعاً ولا يجوز استقلالا ه وقال الشهاب اختلفوا فى جواز الدعاء له صلى الله عليه وسلم بالرحمة والمغفرة وفى وروده فى الحديث والذى صححه أكثر الفقهاء والحفاظ ثبوته وجوازه ومنشأ الخلاف أن الرحمة والمغفرة تقتضى قصورا وذنباً برأه الله منه بقوله (ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر) سوى بينهما إيماء إلى أن المتقدم كالمتأخر فى عدم الوقوع ولذا قيل المراد ذنب أمته فينبغى أن يقال بجوازه مقروناً بغيره تعبدا وطلباً للثواب ه الخ . وقوله ﴿ قول ابن العربى الخ ﴾ ولفظه على مافى شرح الدليل لسيدى المهدى وهم شيختنا أى شيخ المالكية أبو محمد وهماقبيحا خفى عنه علم الأثر والنظر فزاد وارحم محمدا وهى كلمة لا أصل لها الا حديث ضعيف وردت فيه خمسة ألفاظ وهى اللهم صل وارحم وبارك وتحنن وسلم وهذا لايلتفت إليه فى العبادات فحذار أن يقوله أحد ه وتبعه النووى قال ابن حجر ان كان انكاره لكونه لم يصح فمسلم وإلا فدعوى أنه لايقال وارحم محمدا فمردودة لثبوت ذلك فى عدة أحاديث أصحها مافى التشهد السلام عليك أيها النبى ورحمة الله تعالى وبركاته ه أنظر تمامه . قوله ﴿ ورده سيدى زروق ﴾ أى فى شرح الرسالة

زروق بان مالابن أبي زيد عين لفظ حديث ابن مسعود فى بيان كيفية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فى التشهد ﴿مسألة﴾ قال الشيخ زروق فى شرح الوغليسية كره جمهور المحدثين افراد الصلاة عن السلام وعكسه قال الأجهورى شاع فى كتب المتقدمين من أهل مذهبنا وغيرهم قولهم قال عليه السلام ونحوه مقتصرين على السلام وأخبرنى الثقة أنه رآه بخط الباجى كذلك واذا

بحديث ابن مسعود إذا تشهد أحدكم فى صلاته فليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وارحم محمدا وآل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما صليت ورحمت وباركت على إبراهيم الخ رواه الحاكم فى المستدرك لكن ابن العربي لم يكتف بذلك لضعفه عنده ولذا قال السخاوى من زاد اللفظ المذكور رآه فى فضائل الأعمال فيكفى فيها الحديث الضعيف ه‍. قوله ﴿كره جمهور المحدثين الخ﴾ يفهم منه أن الفقهاء لم يكرهوا ذلك وكذا بعض المحدثين قال السخاوى فى القول البديع توقف شيخنا أى ابن حجر فى اطلاق الكراهة وقال فيه نظر نعم يكره أن يفرد الصلاة ولا يسلم أصلا أما لو صلى فى وقت وسلم فى وقت آخر فهو ممتثل ه قال ويتأيد بما فى خطبة مسلم والتنبيه وغيرهما من مصنفات أئمة السنة من الاقتصار على الصلاة فقط وقال قبله استدل بحديث كعب وغيره على أن افراد الصلاة عن التسليم لا يكره وكذا العكس لأن تعليم التسليم تقدم قبل تعليم الصلاة ه نقله (ح) قوله ﴿قال الأجهورى الخ﴾ هذا مقابل لما ذكره الشيخ زروق والأوضح أن لو أتى بالواو قبل قال كما عند (جس) ليفيد المخالفة من أول وهلة وقوله مقتصرين على الخ يعنى وذلك يدل على عدم كراهة افراده عن الصلاة وقوله فالصلاة أولى اى لأنها واجبة اتفاقا فى الجملة بخلاف السلام ففى وجوبه تردد وان كان الأفضل الجمع بينهما قال ابن الجزرى فى مفتاح الحصن وأما الجمع بين الصلاة والسلام فهو الأولى لقوله تعالى (صلوا عليه وسلموا تسليما) ولو اقتصر على أحدهما جاز من غير كراهة ه قال (جس) وتنتفى الكراهة على القول بها بكتب الصلاة ونطقه بالسلام وعكسه ه وفى (ح) مانصه: مسألة قال ابن ناجى أول شرحه على المدونة أفتى بعض برد كتب الحديث اذا لم يوجد فيها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السخاوى أن نسخة من التمهيد لابن عبد البر تعمد صاحبها ترك الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فنقص ذلك كثيرا من ثمنها باعها بيخس ولم يرفع الله لناسخها علما بعد وفاته مع أنه كان يحسن بابا

لم يكره افراد السلام فالصلاة أولى ﴿مسالة﴾ من قال اللهم صل على محمد عدد كذا فقال ابن عرفة له أكثر من ثواب المرة ودون ثواب من صلى ذلك العدد تفصيلا ومحمد أشهر أسماء نبينا صلى الله عليه وسلم منقول من اسم مفعول حمد المضعف للمبالغة فيكون محمد أبلغ من محمود سماه به جده

من العلم ه. قوله ﴿فقال ابن عرفة﴾ قال الأبي عقبه و يشهد له حديث من قال سبحان الله عدد خلقه الخ من حيث دلالته على أن التسبيح بهذا اللفظ له مزية وان لم تكن له فائدة ه وقال الشيخ زروق فى قواعده وفى تحصيل ذكر جامع لعدد نحو سبحان الله عدد خلقه على ماهو به مع تضعيفه أو دونه أو لغوه أقوال ورجح بلا تضعيف وقال فى بعض شروحه على الحكم فى القول الأول هو أولى بالكرم و بالثانى هو الظاهر فى الاعتبار ثم قال وقد يقال أن ذلك قد يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فالذى يمنعه العجز والضرر ليس كالذى يمنعه الشغل والعلم والذى يمنعه ذلك ليس كالمؤثر لذلك على نعت الغفلة المجردة ه نقله فى شرح الدليل قلت وهذا كله فى غير الصلاة التى ورد فيها عن بعض الأكابر عدد مخصوص فيبقى على ظاهره عملا بحسن النية وقد يكون باخبار من النبى صلى الله عليه وسلم كصلاة الكامل وصلاة الفاتح ونحوهما. قوله ﴿ومحمد الخ﴾ لما فرغ من المسائل المتعلقة بالصلاة والسلام شرع فى الكلام على الاسم الشريف وذكر عقب ذلك مسألتين واعلم أن الله تعالى سمى نبيه بأسماء كثيرة فى كتبه وعلى ألسنة الانبياء وأمته جمع أبو عمر الزناتى منها مائتين وواحدا وتبعه الجزولى وذكر فى المواهب مايزيد على الاربعمائة ورتبها على حروف المعجم وحكى ابن العربى عن بعض الصوفية أنه قال لله ألف اسم وللنبى صلى الله عليه وسلم ألف اسم ه فقول من قال أنهاها ابن العربى الى ألف اسم ليس على ماينبغى وقول ذلك البعض لله ألف اسم هذا بحسب اطلاعه ومشاهدته وإلا فأسماؤه تعالى مثل كمالاته وكمالاته لانهاية لها فلا تنحصر فى عدد كما قاله سيدى عبد العزيز الدباغ انظر الابريز. قوله ﴿أشهر أسمائه﴾ قال بعضهم هو أشهر الأسماء عند العالمين وألذها عند السامعين وأشوقها للصلاة والسلام على سيد المرسلين ه ويليه فى الشهرة أحمد. قوله ﴿المضعف﴾ أى المكرر العين لأن الثلاثى تكرر عينه لقصد المبالغة وأما ما كانت عينه ولامه من جنس واحد فيقال له عند أهل التصريف المضاعف بالالف لا المضعف فأصل محمد محمود من حمد مخففا مبنيا للمفعول ثم ضعف فصار حمد بالتشديد واسم المفعول منه محمد ثم نقل وجعل علما على نبينا صلى الله عليه وسلم لتكرار الحمد له مرة بعد مرة. قوله ﴿أبلغ من محمود﴾ أى لأنه مأخوذ من حمد المخفف كما مر

عبدالمطلب فى سابع ولادته لموت أبيه وهو حمل على الأصح لما أخبرته به أمه من أنها أتيت وهى بين النائمة واليقظانة فقيل لها هل شعرت بأنك حملت بسيد الأنام ثم قيل لها سميه محمدا ولما رأى فى نومه أن سلسلة فضة خرجت من ظهره لها طرف فى المشرق وطرف فى المغرب وطرف فى السماء وطرف فى الأرض ففسرت له بمولود يخرج من صلبه يتبعه أهل المشرق والمغرب ويحمده أهل السماء والأرض ولهذا سماه محمدا وقيل له لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء قومك

قوله ﴿سماه جده الخ﴾ المسمى له حقيقة هو الله تعالى وأظهر ذلك على يد جده وأمه وألهمهما ذلك ففى حديث أنس عند أبى نعيم ان الله تعالى سماه محمدا قبل أن يخلق الخلق بألفى عام وروى أبو محمد مكى والسمرقندى وغيرهما أن آدم عليه السلام لما وقع منه ماوقع قال اللهم بحق محمد اغفر لى خطيئتى ويروى تقبل توبتى فقال الله له من أين عرفته فقال رأيت فى كل موضع من الجنة مكتوبا لا إله إلا الله محمد رسول الله فعلمت أنه أكرم الخلق عليك فتاب عليه. قوله ﴿وهو حمل﴾ بفتح الحاء قال ابن السكيت الحمل بالفتح ما كان فى بطن أو على رأس شجرة وبالكسر ما كان على ظهر أو رأس قال الأزهرى وهذا هو الصواب وقول الأصمعى ه مختار وقال فى (ق) الحمل بالكسر ماحمل ثم قال والحمل أى بالفتح مايحمل فى بطن من الولد ثم قال والحمل ثمر الشجر ويكسر أو الفتح لما بطن من ثمره والكسر لما ظهر أو الفتح لما كان فى بطن أو على رأس شجرة والكسر لما على ظهر أو رأس أو ثمر الشجر بالكسر مالم يكبر فاذا كبر فبالفتح ه ولابن المرحل

والحمل للظهر بكسر الحاء   والحمل للبطن من النساء
والحمل والحمل معاً للشجر   لأنه حمل وحمل فاشعر

ودليل ماذكره (ش) ما فى المستدرك عن قيس بن مخرمة رضى الله عنه توفى أبو النبى صلى الله عليه وسلم وأمه حبلى قال على شرط مسلم وأقره الذهبى وقال البرزنجى فى مولده ولما تم لحمله شهران على مشهور الأقوال المروية توفى بالمدينة المنورة أبوه عبد الله وكان قد اجتاز بأخواله بنى عدى من الطائفة النجارية ومكث فيهم شهرا سقيما يعانون سقمه وشكواه . قوله ﴿ولما رأى الخ﴾ ذكر ابن اسحاق القصة مبسوطة ونقلها أهل السير ونظمها سيدى العربى الفاسى فى سيرته وفى القصة أن تلك السلسلة عادت كانها شجرة على كل ورقة منها نور واذا أهل المشرق والغرب يتعلقون بها وقد ذكرنا ذلك فى حاشيتنا على مولد البرزنجى يسر الله

قال رجوت أن يحمد فى السماء والأرض وقد حقق الله رجاءه فسمى صلى الله عليه وسلم محمدا باعتبار كثرة حمد الخلق له وأحمد باعتبار كثرة حمده لربه قال السهيلى وغيره وأحمديته سابقة على محمديته لأن أول ماخلق نوره فسجد لله سبعمائة عام وذلك حمد منه لربه ثم عرف به خاصته وهم الملائكة فحمدوه وكذا لما ظهرت ذاته وقع على الأرض ساجداً رافعاً أصبعه كالمبتهل وذلك حمد منه ثم جاء بالهدى والحق فحمده أتباعه وكذا فى الآخرة يسجد تحت العرش ويحمد ربه بمحامد يلهمه إياها فيشفعه فيحمده أهل الموقف فأحمديته سابقة فى الدارين ومن ثم ورد اسمه أحمد فى الكتب السابقة كقول عيسى اسمه أحمد وقول الله لموسى تلك أمة أحمد. واسمه محمد فى آخر الكتب وهو القرآن واسم أحمد أظهر فى معنى المحبية واسم محمد دال على المحبوبية ومن ثم كان ألذ وأشوق للصلاة عليه وفيه مادة مح أى أهلك ومد أى بسط لأنه أهلك الباطل ودمره وبسط الحق ونشره (ش) قال

محمدنا محا الاله بنـــوره عبادا طغوا فى الكفر دينهم الكفر

ومد لنا الاسلام طرا فلم يزل به النصر والتمكين والبشر والظفر

جمعها ﴿قوله فسمى الخ﴾ يعنى أنه اشتق له من الحمد اسمان أحدهما يفيد المبالغة فى المحمودية وهو محمد والآخر يفيد المبالغة فى الحامدية وهو أحمد قوله ﴿وأحمديته سابقة الخ﴾ نحوه فى الشفا وقال ابن القيم بسبقية محمد واستدل بأن تسميته فى التوراة ماذ ماذ وقال شراحها من مؤمنى أهل الكتاب معناه محمد وانما سماه أحمد عيسى عليه السلام فتسميته به وقعت متأخرة عن تسميته بمحمد فى التوراة ومتقدمة على تسميته به فى القرآن فوقعت بين التسميتين قال الشامى وردت آثار تشهد له ه ووجه بأن محمديته دالة على محبوبيته وهى سابقة قال بعضهم ويجمع بين القولين بأن الأول باعتبار الخلق والثانى باعتبار الخالق ﴿سبعماية عام﴾ وعند بعضهم سبعة آلاف عام قدر عمر الدنيا يعنى من حين خلق آدم ﴿قوله ومن ثم ورد اسمه أحمد الخ﴾ بل كذلك محمد كما تقدم عن ابن القيم وقال عقب مامر عنه وقد علم أن هذين الاسمين صفتان فى حقه والوصفية لاتنافى العلمية فعرف عند كل أمة بأعرف الوصفين عندها ه وذكر عن كعب الاحبار أن اسمه يختلف باعتبار الانس والجن والملائكة والوحش والطيور وغير ذلك وقد نقلنا ذلك فى حاشيتنا على المولد للبرزنجى. قوله ﴿أظهر الخ﴾ يعنى ان أحمد وان كان فيه أيضاً معنى المحبوبية من حيث اجتذابه اليه تعالى واستعماله فى خدمته وحمده فمعنى المحبية فيه أظهر أى محبته لربه وكذلك محمد

وفى اسمه حروف بحساب الجمل اذا بسطت عدة الرسل لجمعه ماافترق فيهم وخلق الله آدم وذريته على شكل كتابة اسمه صلى الله عليه وسلم تنبيها على أنه المقصود من النوع الانسانى فالميم الأولى الرأس والحاء اليدان لأنه كان لها فى الخط القديم جناحان فوق السطر وتحته والميم الثانية البطن والدال الرجلان قال

له اسم صور الرحمن ربى خلائقه عليه كما تراه
له رجل وفوق الرجل بطن وتحت الرأس قد خلقت يداه

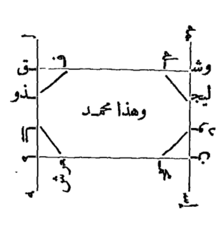
فانه وان كان دالا على محبة الله تعالى ومحبة خلقه له فيدل بالالتزام على محبته صلى الله عليه وسلم لربه لأنها تابعة لمحبة الله تعالى ولذا قال ابن عباد فى طالعة شرح الحكم فى حق الأولياء اللهم إنا نتوسل إليك بحبهم فانهم أحبوك ولم يحبوك حتى أحببتهم فبحبك إياهم وصلوا إلى حبك ونحن لم نصل إلى حبهم فيك إلا بحظنا منك فتمم لنا ذلك حتى نلقاك ياأرحم الراحمين. قوله ﴿وفى اسمه الخ﴾ قال (ز) على المواهب فى تعداد خصائص هذا الاسم وأنه يخرج منه بالضرب والبسط عدد المرسلين ٣١٣ لأن الميم إذا كسرت فهى م ى م والحرف المشدد بحرفين فهى ثلاث ميمات بمائة وسبعين ودال بخمسة وثلاثين والحاء بثمانية بلاتكسيره وبسطها ابن زكرى مقصورة فتكون تسعة جرياً على القول بأن الرسل ٣١٤ ولك أن تجعلها ممدودة بزيادة الهمزة فتكون عشرة جرياً على القول بأنهم ٣١٥ وكلام (ش) محتمل للأقوال الثلاثة قوله ﴿وخلق الله آدم الخ﴾ قيل ولايدخل أحد النار ممن يستحقها إلا ممسوخ الصورة إكراماً لصورة اللفظ. قوله ﴿كثيرة﴾ قال (ز) على المواهب ومنها أنه لايصح إسلام كافر إلا به وتعيين الاتيان به فى التشهد عند قوم فيهما وأن سفينة نوح جرت به وأن آدم يكنى به فى الجنة دون سائر بنيه ه ومنها أنه على أربعة أحرف موافقة لاسم الجلالة وأنه مشتق من اسمه تعالى المحمود كما أشار له حسان بقوله

وشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد

وقيل البيت لعمه أبى طالب فتوارد حسان معه أو ضمنه شعره وذكرت فى شرح نظم المقدمات أن من كتب هذا البيت فى ورقة وعلقه على من تعسرت ولادتها وضعت فى الحال وصفة كتابته

وأسرار هذا الاسم كثيرة ﴿مسألة﴾ فى التسمية بمحمد أقوال المنع وهو مقتضى قول عمر لمن تسمى به لاأسمع محمدا يسب بك أبدا والاباحة والندب وهما قولان فى معنى الأمر فى حديث تسموا باسمى ولاتكنوا بكنيتى والندب أقوى لخبر شريح ان لله ملائكة سياحين عيادة كل دار فيها

هكذا



قوله ﴿مسألة﴾ لما تكلم على الاسم الشريف بحسب ماتيسر له ذكر مسألتين تتعلق به . قوله ﴿وهو مقتضى الخ﴾ أى الظاهر منه كما عبر به ابن مرزوق على البردة وسبب قول سيدنا عمر لذلك أنه سمع رجلا يسب رجلا اسمه محمد فنهى عن التسمية به وكتب الى الأقطار بالنهى عن التسمية به وهذا ظاهر فى المنع ثم بلغه اقراره صلى الله عليه وسلم على التسمية فرجع عن ذلك وحينئذ فالقول بالمنع ضعيف نعم ينبغى تنزيه من تسمى به عن السب وفى الجامع الصغير تسموا أولادكم محمدا ثم تلعنوهم ولذا اختار بعضهم تغييره بفتح الميم الأولى مثلا كما يأتى قوله ﴿تسموا باسمى الخ﴾ أخرجه فى الجامع الصغير ونسبه للامام أحمد و (خ) و (م) والنسائى وابن ماجه عن أنس بن مالك وهو يرد على من قال بالمنع ودلالته على الندب أقوى .قوله ﴿ولا تكنوا﴾ بفتح التاء الفوقية والكاف وتشديد النون وحذف احدى التاءين أو بسكون الكاف وضم النون وقوله بكنيتى أى الخاصة وهى أبو القاسم قال المناوى فيحرم التكنى بها لمن اسمه محمد وغيره فى زمنه وبعده على الأصح عند الشافعية هـ وسبب هذا الحديث مافى (ش) من قول الرجل لم أعنك يارسول الله وفى الجامع الصغير أيضاً تسموا بأسماء الأنبياء وأحب الأسماء إلى الله تعالى عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها حارث وهمام وأقبحها حرب ومرة ونسبه للبخارى فى الأدب المفرد وأبى دواد والنسائى . قوله ﴿لخبر شريح﴾ قال شهاب بضم السين وفتح الراء وياء مثناة وجيم وصحفه بعضهم بشين معجمة وحاء مهملة وهو غلط وهو أبو الحارث البغدادى امام المحدثين توفى سنة خمس وثلاثين ومائتين وروى له مسلم والبخارى هـ ونحوه لابن سلطان . قوله ﴿عيادة الخ﴾ فى نسخة من الشفا عيادتها بالضمير أى زيادة تلك الجماعة من الملائكة السياحة تفقدها من عاد

أحمد أومحمد اكراما لمحمد صلى الله عليه وسلم وخبر جعفر الصادق ينادى يوم القيامة ليقم من اسمه محمد لكرامة اسمه وفى لفظ ينادى يامحمد فيرفع رأسه كل من فى الموقف اسمه محمد فيقول الله أشهدكم أنى قد غفرت لكل من اسمه على اسم محمد نبيى وخبر الحسن البصرى أن الله تعالى يوقف العبد اسمه أحمد أومحمد فيقول أما استحييت تعصينى واسمك اسم حبيبى فينكس رأسه حياء ويقول اللهم انى قد فعلت فيقول الله ياجبريل خذ بيد عبدى فأدخله الجنة فانى أستحيى أن أعذب بالنار من اسمه اسم حبيبى ومنهم من استحسن ضم الميمين أوفتحهما صيانة للاسم الشريف عن السب ونحوه وأما التكنية بكنيته فمن مانع لها للنهى وهو مقتضى قول الأنصارى الذى سمى ولده القاسم لانكنيك أباالقاسم ولاننعمك بذلك عينا ومن مجيز لها بعد وفاته عليه السلام لأن أصل النهى أن مناديا نادى ياأباالقاسم فالتفت المصطفى فقال لم أعنك يارسول الله وذلك منتف بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ومقتضى بعض الأحاديث أن المنهى عنه انما هو تكنية من اسمه محمد بأبى القاسم بخلاف أفراد أحدهما ﴿مسألة﴾ استعمال لفظ المولى والسيد فى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم حسن وان لم يرد فى الصلاة لورود أناسيد العالمين رواه الحاكم وصححه وأناسيد ولد آدم ولافخر

يعود إذا زار ورجع للزيارة وفى نسخة عبادتها بالموحدة ففيه مضاف مقدر أى حفظ أودخول كل دار ونحوه ثم ان هذه الأخبار التى ذكر (ش) ونحوها قال بعضهم انها موضوعة وأصح ماورد فى ذلك من الأحاديث ماذكرناه .قوله ﴿ومنهم الخ﴾ أى كشيخ الشيوخ سيدى عبدالقادر الفاسى حيث سمى ولده بمحمد بفتح الميم قال فى جامع المعيار ان التسمية بمحمد إنما هى بضم الميم الأولى وفتح الثانية على الموافقة للاشتقاق من الحمد وكذا أحمد وأما التسمية بضم الميمين أو بفتحهما فلعله من باب التغيير صوناً للاسم الشريف أن يسمى به غيره ﻫ نقله م فى ك واقتصر عليه ونقله أيضاً العلمى فى نوازله ونقل قبله عن ابن هرون قال كان بعض الأشياخ لايسمى أولاده إلا بأحمد لأن الناس لم يغيروه وكان له ثلاثة أولاد كل واحد اسمه أحمد وهذا البعض هو الشيخ زروق ونقل أيضاً جواباً لأبى القاسم ابن خجو بالغ فيه فى الانكار على من يغيره نظما ونثرا لكن المعول عليه مافى المعيار وعليه انفصل العلمى .قوله ﴿وأما التكنى بكنيته الخ﴾ المنع هو مذهب الشافعية للحديث المتقدم والجواز مذهب المالكية وقوله بعض الأحاديث أى كحديث لاتجمعوا بين اسمى وكنيتى ذكره فى الجامع الصغير قال العزيزى فيحرم عند الشافعية كما مر . قوله ﴿وان لم يرد فى الصلاة﴾ أى الواردة عن النبى صلى الله عليه وسلم حين قالوا له أما السلام عليك فقد

وطلب ابن عبد السلام تأديب من قال لايقولها فى الصلاة وان قالها بطلت فتغيب حتى شفع فيه فكأنه رأى أن تغيبه تلك المدة عقوبة له واختار المجد صاحب القاموس ترك السيادة فى الصلاة والاتيان بها فى غيرها قال العز بن عبد السلام ينبنى ذلك على الخلاف فى أن الأولى امتثال الأمر أوسلوك الأدب من آثار محبته صلى الله عليه وسلم التى هى روح الايمان (قل

عرفناه كما مر. قوله ﴿لايقولها فى الصلاة﴾ أى الشرعية ذات السجود والركوع ولعله قاسها على تعمد الكلام الأجنبى فى الصلاة لعدم ورودها فى لفظ التشهد وهو قياس فاسد وكأن صاحب (ق) لاحظ هذا المعنى إلا أنه لم يبالغ مبالغة هذا القائل فاختار الترك فى الصلاة فقط وأما خبر لاتسيدونى فى صلاتكم فموضوع كما قاله السيوطى. قوله ﴿أوسلوك الأدب﴾ هذا هو الراجح وهو الذى فعله أبو بكر رضى الله عنه لما قال له النبى صلى الله عليه وسلم وهو متقدم بالناس فى الصلاة أثبت مكانك فقال ما كان لابن أبى قحافة أن يتقدم بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا سيدنا على فى صلح الحديبية لما أمره بمحو رسول الله لامتناع المشركين من كتابتها فقال لاأمحوها أبداً ولم يعاتب واحداً منهما على مخالفة أمره وحكى عن العارف بالله سيدى محمد بن القطب مولاى عبد الله الشريف الوزانى أنه كان يقرأ دلائل الخيرات بالجامع الكبير من القصر وهو يتبع روايات الكتاب فخرج له النبى صلى الله عليه وسلم من الحائط وقال له سيد ياولدى فالصواب ماقاله (ح) وجرى عليه عمل الناس اليوم فلايترك لها أحد الالضيق النظم كما فعل (ظم) قال العلمى فى نوازله اذا تأملت مامر ظهر لك أن التردد انما هو فى زيادة السيادة فى الصلاة أوالتصلية الواردة عنه صلى الله عليه وسلم وأما فى غيرذلك فلابد من زيادتها اتفاقا ه ثم أعلم أن (ش) طرز هذا الشطر باحدى عشرة مسألة ترجم لتسعة منها وأدرج مسألة اهداء الثواب فيما قبلها ومسألة الأخذ فى التباعات فيما قبلها أيضا وأما مسألة فوائد الصلاة وثمراتها فلم يذكرها وانما وعد بها وان اعتبرتها كانت المسائل اثنتى عشرة مسألة ونزيدك بعون الله تعالى مسائل لابد من التنبيه عليها الأولى الصلاة اسم مصدر لصلى كزكى قال الهلالى وهل يجوز أن يؤتى بالمصدر المقيس وهو التصلية كالتزكية وان كان اللفظ مشتركا بين الانعام والاحراق نحو (وتصلية جحيم) لوضوح القرائن الدالة على التعظيم وهو الأظهر كما فى عبارة كثير من الأئمة أو لايجوز ولو اتضح المراد احتياطاً ه ونقل (ز) فى شرح خطبة (خ) عن شهاب الدين أفندي الحنفى أنه قال من العجائب مارأيته فى شرح الحطاب عن بعضهم أن استعمال التصلية

موقع فى الكفر وقريب منه قول بعضهم أنه لم يسمع ونحوه للسعد فى التلويح وصاحب (ق) وهى دعوى باطلة دراية و رواية أما الأول فلأنه مصدر قياسى وأكثر أهل اللغة لايذكرون المصادر القياسية فيظن بعضهم عدمها وأما الثانى فقد و رد عن العرب وأثبته ثعلب فى أماليه وابن عبد ربه فى العقد وأنشدوا عليه

تركت المدام وعزف الغنا وأدنيت تصلية وابتهالا

فان قلت لفظ التصلية موهم فلذا منع قلت كذالك الصلاة وردت بمعنى الاحراق كما فى (ق) وغيره ومجرد شهرة أحدهما أمر سهل فلاينتج المدعى ه ونقله أيضا شارح الدليل مختصرا لكن الأولى تركه عند ارادة الدعاء أوالصلاة الشرعية أوالصلاة على النبى كما جرى به عمل الناس اليوم الثانية نقل الشيخ زروق فى شرح الوغليسية عن ابن العربى أنه قال لاتجزىء بلفظ غير مروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ه وقال التقى السبكى أحسنهما الكيفية الواردة فى التشهد فمن أتى بها فقد صلى بيقين وكان له الثواب الوارد بيقين ومن صلى بغيرها فهو فى شك لأنهم قالوا كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل الخ ووسع غيرهم الدائرة لاختلاف الروايات فى الكيفية المأمور بها مع ماورد عن السلف من قولهم صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك حتى يكاد أن يكون من قبيل الاجماع على سعة القول فيها الثالثة اختلف فى فضل كيفياتها على أقوال وفى ذلك دليل على أن الأمر فيه سعة والأكمل ماعلمنا صلى الله عليه وسلم ه واستحب النووى وغيره أن يلتزم فيها وفى الأذكار والدعوات ماورد عنه صلى الله عليه وسلم على طريق الأولى والأفضل وذكر فى الشفا الصلوات الواردة ونقلها الجزولى فى الفصل الأول الرابعة ذكر شيخنا المحشى هنا كيفيات جاءت عن بعض الأكابر كصلاة الفاتح والصلاة المنجية أى صلاة تنجينا بها من جميع الأهوال الخ وهما فى دلائل الخيرات والمشيشية وذكر عن الشيخ أحمد مكى فى فهرسته أنها تقرأ ثلاث مرات فى اليوم مرة بعدصلاة الصبح ومرة بعدصلاة المغرب ومرة بعد صلاة العشاء وأن فى ذلك من الأسرار والأنوار مالا يعلمه الا الله تعالى ويحصل بها المدد الالهى والفتح الربانى ولا يزال قارئها مشروح الصدر ميسر الأمر محفوظا منصورا على جميع الأعداء ه الخ وذكر غيرها من الصلوات فانظره ان شئت ويأتى لنا ان شاء الله تعالى بعضها فى فضل الهيللة عند الكلام على الفدية الخامسة هل كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى على نفسه أم لا الجواب نعم روى الامام أحمد وأبو يعلى والترمذى وحسنه عن فاطمة الزهراء رضى

لاأسألكم عليه أجراً الاالمودة فى القربى) الله الله فى أصحابى فمن أحبهم فبحبى أحبهم الحديث

الله عنها أنه كان اذا دخل المسجد قال صلى الله على محمد وسلم ثم قال اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك واذا خرج قال صلى الله على محمد وسلم اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب فضلك وأصله فى حديث مسلم ه من ابن سلطان وذكر فى الشفا حديثهما فى آخر القسم الثانى بروايات السادسة قال الشنوانى هل مطلوبية الجمع بين الصلاة والسلام خاصة بنبينا أوله ولغيره من الأنبياء ومقتضى مامر عن ابن ناجى فى حكم الصلاة على الأنبياء استقلالا اختصاصه به ء نقله ﴿ز﴾ فى شرحه على العزية السابعة حكى ابن عرفة فى تفسير قوله تعالى ﴿وسلموا تسليما﴾ عن شيخه ابن عبد السلام أنه كان يقول إن المصلى على النبى لا يأتى بالتأكيد وهو تسليما لأنه ليس المقصود إخبار الغير بل هو إنشاء وكان معاصره الزهرى يقول بزيادتهما كما فى الآية نقله فى شرح الدليل وجرى عمل الناس على ماقاله الزهرى وأن الانسان مخير فى ذلك الثامنة هل كانت الأمم الماضية متعبدة بالصلاة على أنبيائهم أم لا قال القسطلانى لم ينقل لنا ذلك ولا يلزم منه عدم الوقوع ه فهذه مسائل ثمانية زيادة على ماذكره (ش) . قوله ﴿من آثار﴾ أى علامة محبته أخرج الترمذى وحسنه والطبرانى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أحبوا الله لما يغدوكم من نعمه وأحبونى لحب الله وأحبوا أهل بيتى لحبى) وأخرج الامام أحمد والترمذى وصححه والحاكم عن المطلب بن أبى ربيعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿والله لايدخل قلب امرئ مسلم إيمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم منى﴾ والأحاديث فى هذا كثيرة وللسيوطى رحمه الله تعالى تأليف سماه إحياء الميت بفضائل أهل البيت ذكر فيه أربعة وأربعين حديثاً . قوله ﴿التى هى﴾ أى محبة النبى صلى الله عليه وسلم ﴿روح الايمان﴾ أى أصله روى الشيخان . (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب اليه من والده وولده والناس أجمعين) وفى صحيح ابن خزيمة . من أهله وماله . قوله ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً الخ﴾ أخرج جماعة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما نزلت هذه الآية قالوا من قرابتك الذين وجب علينا مودتهم . قال (على وفاطمة وولداهما اه) أى وماتناسل منهما كما تدل عليه أحاديث أخر . قوله ﴿الله الله الخ﴾ أى اتقوا الله والتكرير للتوكيد . وقوله ﴿فمن أحبهم﴾ حذف (ش) جملة منه وهى لاتتخذوهم غرضاً بعدى والغرض هو الذى يرمى بالسهام وهو المسمى فى عرفنا بالشارة والمعنى لاترموهم بالقبيح كما يرمى الغرض

إياكم والصلاة البتراء فقيل ماهى قال الصلاة على دون أهلى لكن المعروض الصلاة عليه خاصة ﴿وآله﴾ أصل آل عند سيبويه أهل فأبدلت الهاء همزة ثم الهمزة ألفا لتصغيره على أهيل وعند الكسائى أول بفتح الواو قلبت ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها لتصغيره على أويل قال سمعت اعرابيا فصيحا يقول آل وأويل وأهل وأهيل وهو اسم جمع غلب اضافته الى عاقل ذى خطر فلا يقال

بالسهام وتمام الحديث ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم . والأحاديث فى فضل الصحابة كثيرة أيضاً أنظر الصواعق لابن حجر الهيتمى . قوله ﴿لكن المفروض الخ﴾ أى عند المالكية وهو المشهور عند الشافعية والقولان معا للشافعى كامر . قوله ﴿فأبدلت الهاء همزة﴾ أى فصار أأل فان قيل فيه ابدال الخفيف ثقيل لأن الهمزة أثقل من الهاء والشأن العكس أجيب بأنه يوصل الى الخفة لأن الهمزة لاتقر ساكنة بعد همزة أخرى بل يجب إبدالها حرف مد ولين من جنس حركة ماقبلها . قال فى الألفية

ومداً أبدل ثانى الهمز من كلمة ان يسكن كآثر وائتمن

وأما ابدال الهاء ألفاً ابتداء فلا نظير له . قوله ﴿لتصغيره﴾ أى لأن التصغير يرد الأشياء الى أصولها لكن استدل الكسائى على مذهبه بالتصغير أيضاً وفى (ق) أنه يصغر على أهيل وأويل (وح) فلادليل فيه لأحدهما وقال الهلالى سمع تصغيره على أهيل وعلى أويل وذلك يدل على أن عينه هاء عند بعض العرب وواو عند بعضهم . قوله ﴿أول الخ﴾ ورجح باطراد هذا البدل وقوله سمعت الخ يعنى أن أويل تصغير لآل وأهيل تصغير لأهل هذا مراده وسيبويه يقول أهيل تصغير لهما ولم يثبت عنده أويل ونقل بنانى شارح خطبة الألفية عن الزناتى أنه قال ماقدمناه هو المطروق بين الناس وأنكر بعضهم أن يكون أصله أهل وانما هى دعوى بلادليل بل هما كلمتان أهل وآل لأن أهل اللغة انما ذكروا آل فى فصل الواو بعد الهمزة فيكون أصله أول وقد أشار الى هذا أبو شامة فى شرح الشاطبية وقال ابن عطية عند قوله تعالى (الا آل لوط) الآل الذى يؤول أمرهم الى المضاف اليه كذا قال سيبويه وهو نص فى أن لفظة آل ليست لفظة أهل كما قاله النحاس هـ . قوله ﴿وهو اسم جمع﴾ أى لاواحد له من لفظه كما هو الغالب فيه وقوله الى عاقل أى ومن غير الغالب آل البيت وقول عبد المطلب آل الصليب وزاد الشهاب فى شرح الشفاء مذكر ونقله الشمنى وقوله ذى خطر بفتحتين أى شرف لأنه يدل على التعظيم قال المناوى وهل اختصاصه بالتعظيم مستفاد من الوضع اللغوى أو خصوص التركيب أو من

آل الحجام والاسكاف أى الصانع وأما أدخلوا آل فرعون فتهكم أولشرفه فيهم وغلب إضافته الى الظاهر حتى زعم الزبيدى أن اضافته الى الضمير من لحن العامة والصحيح أنه عربى قال عبد المطلب

وانصر على آل الصليـــب وعابديه اليوم آلك

وآله صلى الله عليه وسلم بنوهاشم على مشهور مذهبنا أو والمطلب على الآخر ورجح قال المحلى

الاستعمال البلاغى أو من العرف هـ . قوله ﴿الاسكاف﴾ قال فى المصباح الاسكاف الخراز والجمع أساكفة ويقال هو عند العرب كل صانع هـ . قوله ﴿وأما أدخلوا الخ﴾ هذا من غير الغالب (وح) فلايحتاج الى جواب كما لايحتاج الى قول بعضهم فى قول عبد المطلب آل الصليب انه نزله منزلة العاقل حيث عبدوه لأن هذه القيود كلها أغلبية فان تخلف قيد فهو من غير الغالب قوله ﴿حتى زعم الزبيدى الخ﴾ أصله للكسائى قال البطليوسى فى كتابه الاقتضاب ذهب الكسائى الى منع اضافته للضمير فلا يقال آله بل أهله وتبعه النحاس والزبيدى وليس بصحيح اذ لاقياس يعضده ولاسماع يؤيده هـ وتبع الكسائى أيضاً المبرد كما ذكره الشهاب . قوله ﴿قال عبد المطلب﴾ أى جد النبى صلى الله عليه وسلم لما جاء الحبشة الى هدم الكعبة وقوله آلك أى أهل بيتك قال فى المصباح الآل أهل الشخص وقرابته وقد أطلق على أهل بيته وعلى الاتباع هـ وقال الآخر

أنا الفارس الحامى حقيقة والدى وآلى كما تحمى حقيقة آلك

فأضافه الى الضمير مرتين فى بيت واحد . قوله ﴿على مشهور مذهبنا﴾ وهو قول مالك وأكثر أصحابه منهم ابن القاسم وقوله أو المطلب هذا مذهب الشافعى وهو قول راجح عندنا (خ) وعدم بنوة لهاشم لاالمطلب وفى نسخة والمطلب وهو شقيق لهاشم وأمهما من بيت بنى مخزوم ومن ذريته الامام الشافعى قال ابن قتيبة فى كتابه المعارف وأما عبد مناف فولده هاشم والمطلب وعبد شمس ونوفل وأبو عمرو وهذا الأخير لاعقب له هـ وفيما فوق بنى هاشم وبنى المطلب الى غالب قولان فقال أشهب أنهم من الآل وقال ابن القاسم ليسوا منهم وهو المشهور قال (ح فى ك) وأما مافوق غالب فليسوا بآل هـ ونحوه فى الجواهر وظاهره اتفاقا وذكر ابن سلمون الخلاف فى ذلك ثم تخصيص الآل بما ذكر شرعى ومعناه فى اللغة تقدم وخصت الحنفية فرقا خمسة أشار الزناتى الى أصولها بقوله

على وعباس عقيل وجعفر وحمزة هم آل النبى بلا نكر

ودليل مافى مسلم والنسائى عن زيد بن أرقم (قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أذكركم الله

لأنه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى بينهم دون بنى عمهم عبد شمس ونوفل مع سؤالهم له رواه البخارى وقال ان هـذه الصدقات انمـا هى أوساخ الناس وانها لاتحل لمحمد ولالآل محمد رواه مسلم وقال لاأحل لـكم أهل البيت من الصدقات شيئاً ولاغسالة الأيدى ان لـكم فى خمس الخمس مايكفيكم أو يغنيكم رواه الطبرانى ه فمفاد هذه الأحاديث أن الآل هم الذين تحرم عليهم الصدقة والذين تحرم عليهم الصدقة هم المستحقون لسهم ذوى القربى أى خمس الخمس والذين يستحقون

فى أهل بيتى ثلاثا فقيل لزيد ومن أهل بيته قال من حرم عليهم الصدقة قيل ومن هم فقال آل على وآل عقيل وآل جعفر وآل العباس وآل حمزة) ه فمن اعترض على ناظم البيت بأن كلامه قاصر يعنى لايشمل جميع الآل لم يصادف الصواب وكل فرقة من هذه الفرق يطلق عليها الأشراف فى العرف القديم والواحد شريف وتخصيص الشرف بأولاد الحسن والحسين عرف حادث وهذا من حيث الحكم عليهم بأنهم آل وأما من حيث كون أولاد الحسن والحسين بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلايوازيهم أحد وهو محمل ماورد فى فضلهم ويرحم الله القائل

أقول قولا حسناً قلته ماالنفس فيما قلته آثمه

لكل شىء جوهر خالص وجوهر الخلق بنو فاطمه

قوله ﴿ورجح﴾ يعنى بمـا ذكر المحلى ورجح أيضاً بأن بنى هاشم وبنى المطلب لم يفترقا لافى جاهلية ولافى اسلام بخلاف بنى عمهم عبد شمس ونوفل كما قال النبى صلى الله عليه وسلم لعثمان وجبير بن مطعم لمـا سألاه عن سبب تخصيص سهم ذوى القربى بالأولين دونهم . قوله ﴿أوساخ الناس﴾ أى شبيهة بالمـاء الذى طهرت به الأعضاء وتعلقت به الأوساخ لأن الزكاة طهرة للمال ولصاحبه قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة الآية) . قوله ﴿ولاغسالة الأيدى﴾ بالنصب معطوف على محذوف أى لاقليلا ولا كثيرا ولاغسالة الأيدى كناية عن الشىء القليل ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهو أولى وأوفق لمـا قبله لأنها كالغسالة . قوله ﴿ان الآل هم الذين الخ﴾ دليله الحديث الثانى نصاً والثالث بناء على أن أصل آل أهل ولهذا سكت عنه محشى ميارة وقوله والذين تحرم الخ دليله الحـديث الثالث . قوله ﴿والذين يستحقون الخ﴾ دليله الحديث الأول فكل حديث دليل لمقـدمة قال العلامة العطار ولابد فى كل مقدمة من التقييد بالقرابة لئلا ينتقض بالاعتبار فمن يستحق جنس الخمس لموجب آخر غير القرابة ه قلت لاشك أن موضوع الكلام فى أقاربه المؤمنين فلايحتاج لذلك القيد كما لايحتاج الى التقييد بالايمـان . قوله ﴿قياس اقترانى الخ﴾

ذلك بنو هاشم والمطلب وهو قياس اقترانى مركب ينتج الآل هم بنو هاشم والمطلب وقيل آله أتقياء أمته وقيل جميع المؤمنين قال الشيخ يحي الشاوى الحق توسيع الدائرة هنا بخلاف الزكاة

وهو الذى دل على النتيجة بالقوة كما فى السلم وغيره سمى بذلك لاقتران حدوده واتصال بعضها ببعض من غير فصل بأداة استثناء بخلاف الاستثنائى . والمركب عندهم ماألف من مقدمات تنتج مقدمتان منه بنتيجة وتلك النتيجة مع مقدمة أخرى تنتج نتيجة أخرى وهكذا الى أن يحصل المطلوب وذلك اذا كان القياس المنتج للمطلوب تفتقر مقدماته أواحداهما الى الكسب بقياس آخر ثم كذلك الى أن ينتهى الكسب الى البديهيات والمسلمات وتقديره هنا أن تقول آله هم الذين تحرم عليهم الصدقة ومن تحرم عليهم الصدقة هم الآخذون لخمس الخمس ينتج آله هم الآخذون الخ فتجعل هذه النتيجة صغرى لقياس آخر وتضم اليها كبرى فتقول آله هم الآخذون لخمس الخمس والآخذون له هم بنو هاشم والمطلب ينتج آله هم بنو هاشم والمطلب وهو المطلوب ودليل هذه المقدمات الأحاديث المذكورة . قوله ﴿أتقياء الأمة﴾ أخرج الطبرانى فى الأوسط بسند ضعيف عن أنس مرفوعا آل محمد كل تقى واختاره بعضهم قياسا على الميت اذا ترك ما يورث فيورثه أقاربه والنبى صلى الله عليه وسلم انما خلف العلم والتقوى فمن حصل له شىء من ذلك فقد أخذ بنصيبه وأجيب بأن هذا معنى مجازى نحو سلمان من أهل البيت أنظر شرح الدليل . قوله ﴿وقيل جميع الخ﴾ قال ابن العربى فى العارضة وصغى اليه مالك وقال عبد الحق أعرف لمالك أن آل محمد كل من تبع دينه كما أن آل فرعون كل من تبعه هـ ولا شك أن هذين القولين لامعول عليهما فى الزكاة وقسمة الخمس ولذا قال (جس) فيفهم من هذه الأقوال أن لآل استعمالين وأنه اختلف هل المراد به هنا الآل من جهة النسب أو الدين وعلى الثانى فهل المراد جميع المؤمنين أو الأتقياء فقط هـ . قوله ﴿هنا﴾ أى فى مقام الدعاء فيراد جميع المؤمنين ويكون قوله والمقتدى تخصيصاً بعد تعميم لمزيد الاعتناء أو الأتقياء وقوله والمقتدى تعميم بعد تخصيص والمراد مطلق الاقتداء ولو بالايمان فالمآل واحد واختار الصبان التفصيل فان كان فى العبارة المدعو بها ما يقتضى تفسير الآل بأهل البيت حمل عليهم نحو الذين أذهبت عنهم الرجس والأتقياء حمل عليهم نحو الذين ملأت قلوبهم بأنوارك وان خلت من القرينة حمل على الأتباع هـ وقال الخضرى وبقى ما اذا كانت محتملة للتعميم والتخصيص كما فى عبارة الألفية والأولى حملها على العموم هـ وفى عبارة (ظم) قرينة ترجح الحمل على أهل البيت وهى عطف الأصحاب والمقتدى على الآل مع حصول التعميم لأن المراد

فعلى اختلاف الفقهاء ﴿ وصحبه ﴾ اسم جمع لصاحب مراد به الصحابى وهو من اجتمع مؤمناً بمحمد

مطلق الاقتداء كما مر . قوله ﴿ اسم جمع الخ ﴾ هذا مذهب سيبويه وهو التحقيق لأنه ليس من أبنية الجمع وقال الأخفش جمع لصاحب كركب وراكب . قوله ﴿ مراد به الصحابى ﴾ أى الذى هو أخص من مطلق صاحب لأن الأول تسمية حادثة فى الاسلام وليس فى قديم اللغة وانما الذى فيه صاحب وهو من طالت عشرته مع غيره . قوله ﴿ وهو من اجتمع الخ ﴾ أى ولو قبل الانذار ليدخل ورقة بن نوفل ولذا عده جماعة من الصحابة وأما من اجتمع معه قبل البعثة مؤمناً بأنه سيبعث كبحيرا الراهب فنظر فيه ابن حجر فى الاصابة قال وهل يدخل من لقيه وآمن بأنه سيبعث أو لا يدخل محل احتمال اه ووجهه ابن أبى شريف بأنه لم يكن (ح) نبياً فلاقيه لم يلق نبيا لكن هو نبى عند الله تعالى فيخرج بالاعتبار الأول ويدخل بالاعتبار الثانى وجزم ابن حجر فى ترجمته بخروجه فقال فى القسم الرابع فيمن ذكر غلطا وانما ذكرته فى هذا القسم لأن تعريف الصحابى لاينطبق عليه وهو مسلم لقى النبى صلى الله عليه وسلم مؤمناً فيخرج من لقيه مؤمنا قبل البعثة ه وقال فى تعريف الصحابى ويدخل فى قولنا مؤمناً به كل مكلف من الجن والانس فيتعين ذكر من حفظ اسمه من الجن الذين آمنوا به ه أى كجن نصيبين وقال فى ترجمة زوبعة الجنى لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث اليهم قطعاً فمن عرف اسمه منهم لايبقى التردد فى ذكره فى الصحابة ه وقال وهل تدخل الملائكة محل نظر وقال بعضهم أنه يبنى على أنه هل كان مبعوثاً اليهم أم لا وفى صحة هذا البناء نظر لايخفى ه الخ وجزم بعضهم بدخولهم قال لأن المراد بالاجتماع اللقاء ولا يشترط فيه الظهور بين الناس نعم يشترط أن يكون بالجسد والروح وبعضهم جزم بعدم الدخول قال لأن المراد الاجتماع المتعارف لاماوقع على خرق العادة ه وهل يشترط أن يكون على وجه الأرض ظاهر عبارة بعضهم عدمه واشترطه بعضهم وعليه فيفصل فيهم فمن لقيه فى الأرض فهو صحابى ومن لقيه فى السماء فلا ولعله اصطلاح والا فالسماء لاتنقص عن الأرض فى مثل هذا وكذا يقال فى الأنبياء فمن اجتمع معه منهم ليلة الاسراء فى الأرض بالجسد والروح كعيسى فهو صحابى ومن اجتمع معه فى السماء أو فى الأرض بروحه فقط فليس بصحابى لأن عيسى رفع بجسده وروحه وسينزل فى آخر الزمان فيحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم فهو أفضل الصحابة على الاطلاق وفى ألغاز السبكى

من اتفاق جميع الخلق أفضل من　　خير الصحاب أبى بكر ومن عمر
ومن على ومن عثمان وهو فتى　　من أمة المصطفى المختار من مضر

صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته على الأصح بخلاف التابعى فلابد من طول اجتماعه بالصحابى على الأصح والفرق أن الاجتماع به عليه الصلاة والسلام يؤثر فى لحظة مالا يؤثر الاجتماع بغيره فى الزمن الطويل و بعضهم زاد فى التعريف ومات على ذلك لاخراج من مات مرتدا كابن خطل و رد بأنه يقتضى أن لا تتحقق الصحبة لأحد فى حياته وهو خلاف الاجماع قلت

جوابه : ذاك ابن مريم روح الله حيث رأى نبينا المصطفى فى أحسن الصور
فوق السموات ليلا عندما اجتمعا كذاك عند طواف البيت والحجر

و زيد الياس على القول بأنه كان فى قيد الحياة وكذا الخضر وقد اختلف فى نبوته كما يأتى وخرج من اجتمع به كافرا ولو كان مؤمناً بغيره من الأنبياء كمن لقيه من أهل الكتاب ولو أسلم بعد وفاته كرسول قيصر كما قاله العراقى وتنظير ابن عرفة فيه قصور وسواء رآه أم لا فيدخل الأعمى والنائم اذ لا يشترط قصد الاجتماع ولا معرفة أحدهما الآخر وسواء كان مميزا أم لا على الأصح فيدخل من اجتمع به من الصبيان كمن حنكه بريقه لكن يكون تابعياً من حيث الرواية قال فى الاصابة وهل يدخل من رآه ميتا قبل أن يدفن كما وقع لأبى ذؤيب الشاعر الهذلى ان صح محل نظر والراجح عدم الدخول هـ و يدخل المجنون المحكوم باسلامه . قوله ﴿على الأرجح الخ﴾ يرجع لقوله وان لم يرو وان لم تطل الخ قال فى الاصابة وهناك أقوال شاذة كقول من قال لا يعد صحابياً الا من وصف بأحد أوصاف أربعة من طالت مجالسته أوحفظت روايته أو ثبت أنه غزا معه أو استشهد بين يديه وكذا من اشترط بلوغ الحلم والمجالسة ولو قصرت هـ وقال بعضهم لا يشترط الاسلام مع إدراك زمنه صلى الله عليه وسلم ذكره العلامة العطار . قوله ﴿بخلاف التابعى الخ﴾ نحوه للسبكى و وجهه المحلى بما عند (ش) وقال الكمال الذى عليه العمل عند أكثر المحدثين ورجحه ابن الصلاح والنووى والعراقى أنه يكفى فيه أن يسمع من الصحابى أو يلقاه هـ . قوله ﴿و بعضهم زاد الخ﴾ أى كالعراقى وابن حجر فى الاصابة وقوله كابن خطل اسمه عبد الله وهو الذى قتل يوم الفتح وهو متعلق بأستار الكعبة وكذا عبد الله بن جحش زوج أم حبيبة أسلم وهاجر الى الحبشة هو وزوجته فارتد هو وتنصر ومات كذلك وربيعة ابن أبى خلف . قوله ﴿بأن لا تتحقق الصحبة﴾ أى بالنظر الى الغالب فلا يرد المبشرون بالجنة قوله ﴿قلت الصواب الخ﴾ هذا الجواب مأخوذ من كلام المحلى آخرا حيث قال ومن زاد من متأخرى المحدثين كالعراقى ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابيا

الصواب أن الزيادة صحيحة و لاتقتضى ذلك لأن هـذا التعريف انما وقع بعـد عصر الصحابة لتميزهم من غيرهم فلولا تلك الزيادة لدخل فى التعريف من ارتد ومات على ردته والله أعلم ﴿ فائدة ﴾ جرت العادة بتقـديم الآل على الصحب بجمعهم شرف القرابة مطلقاً والصحبة لمن عاصر المصطفى

بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وان كان مازاده ليس من شأن التعريف هـ أى لأن التعريف من شأنه بيان الماهية لا الأفرادوان كان لا يقطع النظر عنها من جهة أنه جامع لها مانع من دخول غيرها فيه وأجاب أولا عمن أسقط تلك الزيادة بأنه كان يسمى صحابيا قبل الردة و يكفى ذلك فى صحة التعريف اذ لا يشترط الاحتراز عن المنافى العارض ولذا لم يحترزوا فى تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض الافراد هـ أى لأنهم قالوا المؤمن من صدق بالنبى صلى الله عليـه وسلم فيما علم مجيئه به ضرورة ولم يزيدوا ومات على ذلك . قوله ﴿ومات على ردته الخ﴾ فان عاد الى الاسلام ومات عليه فجزم ابن حجر فى الاصابة بدخوله قال سواء اجتمع به صلى الله عليـه وسلم مرة أخرى أم لا وهذا هو الصحيح المعتمد والشق الأول لا خلاف فيه وأبدى بعضهم فى الشق الثانى احتمالا وهو مردود باطباق أهل الحديث على عد الأشعث بن قيس فى الصحابة وتخريج أحاديثه وانمـا اعاد الى الاسلام فى خلافة أبى بكر هـ وعلى عود الصحبة فقال الشافعية تعود مجردة عن الثواب وفائدتها التسمية والـكفاءة فيسمى صحابيا و يكون كفء لبنت الصحابى كذا قيل قلت اذا رجعت مجردة عن الثواب فلا فائدة فيها فمن وقع له ذلك فهـو خارج عن درجة الصحبة وأما التسمية فانمـا تظهر فائدتها باعتبار الرواية كما مر وأما الـكفاءة فهى عندنا معشر المـالـكية الدين أى التدين وهو كون الزوج غير فاسق والحال أى السلامة من العيوب كما فى الشيخ (خ) وفيه أيضا والمولى وغير الشريف والأقل جاها كفؤ وقد قال العراقى فى دخولهم فى الصحابة نظر فقد نص الشافعى وأبو حنيفة على أن الردة محبطة للعمل قال والظاهر أنها محبطة للصحبة السابقة هـ ولهـذا جزم سـيدى (عج) وأتباعه بعـدم عودها وكذا (م فى ك) وان كان (ح) تردد فى ذلك ويمكن التوفيق بين القولين بأن من نفاها أراد بها الصحبة الحقيقية التى لا يماثلها عمل ومن أثبتها أرادبها التسمية باعتبار الرواية كما هو ظاهر كلام ابن حجر والله أعلم ﴿فائدة﴾ نقل الشيخ (زروق) فى شرح الوغليسية عن أبى زرعة أن النبى صلى الله عليه وسلم مات عن مائة الف وأربعة عشر الفا كلهم رأوه ورووا عنه ذ كره غير واحد كابن القطان فى مراتب الصحابة وابن الأثير فى جامع الاصـول . قوله ﴿جرت العادة الخ﴾

صلى الله عليه وسلم منهم ولعلنا أن الصحابة يرضون ذلك التقديم ولا يريدون ضده قال أنس دخل على المسجد والمصطفى صلى الله عليه وسلم فى صحبه فسلم ووقف ينظر موضعاً يجلس به فنظر المصطفى صلى الله عليه وسلم فى وجوه الصحابة أيهم يوسع له وكان أبو بكر عن يمينه فتزحزح وقال هاهنا أبا الحسن فجلس بينهما فعرف السرور فى وجهه صلى الله عليه وسلم وقال أبو بكر انما يعرف الفضل لأهل الفضل ذووا الفضل واستأذن سيدنا الحسين على عمر فجاء عبد الله بن عمر فلم يؤذن له فمضى الحسن فقال عمر على به فجاء فقال يا أمير المؤمنين قلت ان لم يؤذن لعبد الله لا يؤذن لى فقال أنت أحق بالاذن من عبد الله وهل أنبت الشعر فى الرأس بعد اسمه الا أنتم أى ما نلت الرفعة الا بكم اذا جئت فلا تستأذن ﴿والمقتدى﴾ أى المتبع لهم باحسان والمراد به الاستغراق فيدخل جميع من تبعهم باحسان الى يوم الدين وفى نسخة بدل هذا البيت

﴿ثم الصلاة والسلام أبدا   على محمد ومن به اهتدى﴾

ويدخل فيمن اهتدى به آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين ﴿وبعد﴾ أى وبعد

ماذكره (ش) فى علة التقديم ظاهر لاغبار عليه وأظهر منه ما فى شرح الدليل وغيره ان الصلاة على الآل منصوصة فى تعليمه صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة عليه وكذا فى قوله لا تصلوا على الصلاة البتراء تقولوا اللهم صل على محمد وتسكتوا بل قولوا اللهم صلى على محمد وآل محمد فلذا قدمت بخلاف الصلاة على الصحابة فمقيسة عليها ﻫ الخ قال (ظم) رحمه الله تعالى ﴿وبعد فالعون من الله المجيد البيت﴾ هذا هو الأمر الخامس من الأمور التى قدمها (ظم) وفى ضمنه بيان مقصوده من هذا النظم (وبعد) يؤتى بها للانتقال من غرض الى غرض آخر فلا يؤتى بها فى أول الكلام بحيث لم يتقدمها شئ ولا فى آخر الكلام بالكلية بل بين كلامين متغايرين بالجنس أو بالنوع ولم ترد فى القرآن استغناء عنها باسم الاشارة كقوله تعالى (هذا وان للطاغين لشر مآب) و وردت عنه صلى الله عليه وسلم بلفظ (أما بعد) وهو الأولى لأنه الوارد فيستحب الاتيان بها فى الخطب والمكاتب وقد عقد لها البخارى بابا فى كتاب الجمعه ورأى بعض العلماء أن الاقتداء يحصل بنفس الظرف فعبروا بالواو اختصارا سيما فى النظم واختلف فى أول من نطق بها أشار لها من قال

جرى الخلف أما بعد من كان باديا   بها سبع أقوال وداود أقرب
لفصل خطاب ثم يعقوب قسهم   فسحبان أيوب فكعب فيعرب

فقيل داود عليه السلام لقوله تعالى ﴿وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾ وهو أما بعد قال الهلالى

ماتقدم من الثناء على الله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف المضاف اليه ونوى ثبوت معناه و بنى المضاف على الضم وسبب البناء شبهه بحيث الشبيهة بالحرف فى الافتقار لأن حيث ظرف

وفيه نظر لأنه عجمى وهى عربية الا أن يقال هو أول من نطق بمرادفها ثم تفسير فصل الخطاب فى الآية بها ضعيف عند المحققين ه أى لأنه الكلام الفاصل بين الحق والباطل والبينة على المدعى واليمين على من أنكر وهذا داخل فيما قبله وقيل يعقوب عليه السلام وقيل قس بن ساعدة وقيل سحبان وائل بالاضافة الذى كان فى الجاهلية لاسحبان بن وائل الذى كان فى زمن معاوية كما قاله ابن التلمسانى فى حاشية الشفا خلاف ماوقع فى (ح) وغيره وقوله

لقد علم الحى اليمانون أننى اذا قلت أما بعد انى خطيبها

لايدل على أنه أول من قالها قيل لأن النبى صلى الله عليه وسلم قالها قبله وبهذا اعترض الهلالى على من قال المراد سحبان بن وائل وقيل أيوب عليه السلام وقيل كعب بن لؤى من أجداد النبى صلى الله عليه وسلم وقيل يعرب بن قحطان من عرب اليمن وزيد قول ثامن وهو آدم عليه السلام و يتعلق بأمابعد خمسة وعشرون مبحثاً جمعها بعضهم فى رسالة وشرحها وجلها مذكور فى كلامنا مع كلام (ش) تركنا تعدادها اختصارا . قوله ﴿ماتقدم الخ﴾ هذا بيان للمضاف اليه المحذوف وهذه صورة بنائها وصور إعرابها الثلاث مأخوذة من مفهوم كلامه فقوله فحذف الخ مفهومه أنه لو صرح به أعربت كما فى عبارته وقوله ونوى ثبوت الخ مفهومه أنه لو لم ينو شيء أعربت وكذا اذا نوى لفظه والفرق بين نية اللفظ ونية المعنى أنها انما بنيت فى الثانى لشبهها بحرف الجواب كنعم وبلى فى الاستغناء به عما بعده كما قاله الهلالى وهو الصواب فى علة البناء خلافا لما يأتى (لش) وهذه المشابهة لاتثبت لها إلا عند نية المعنى بخلاف لو نوى لفظه لعدم الاستغناء بها عما بعدها لأن اللفظ المنوى كالمذكور وأشار فى الألفية الى الصور الأربع بقوله

واضمم بناء غيران عدمت ما له أضيف ناويا ما عدما
قبل كغير بعد حسب أول

قوله ﴿شبهه بحيث الخ﴾ لم يقل شبهه بالحرف فى الافتقار لما بعده كما قاله (م) لأن الشبه الافتقارى فيما اذا افتقر ذلك الشيء الى جملة كحيث واذ واذا الموصولات كما فى ابن هشام وغيره وأما الافتقار الى مفرد كما هنا فلا يصح أن يكون علة للبناء العارض فاحتاج (ش) الى واسطة حيث وفيه تكلف

لم يظهر فى اللفظ أثر اضافته الى الجملة والاضافة اليها كلا اضافة وهو مضاف فى المعنى لمضمون الجملة و كذا بعد ظرف لم يظهر أثر اضافته فى اللفظ لقطعه عنها وهو مضاف معنى و بنى على الحركة لتمكنه باستعماله معربا فى بعض الأحوال أولدفع التقاء الساكنين و كانت ضمة لأنها لاتكون له حالة الاعراب لأنه اذا أعرب ينصب على الظرفية أو يجر بمن وهو هنا للزمان باعتبار النطق أوالمكان باعتبار الرقم ودخلت الفاء فى قوله ﴿ فالعون ﴾ لتقدير أما أولتوهم دخولها وعلى تقديرها

والصواب شبهه بحرف الجواب كما مر. قوله ﴿ لأن حيث الخ ﴾ هذا تقرير شبه بعد بحيث الشبيهة بالحرف وقدم الشبه فى حيث لأنها الأصل وقوله لاضافته بيان لما قبله وذلك لأن الاضافة الى الجملة لا أثر لها فى اللفظ لكون المضاف لم يعمل فى لفظها وان كانت فى محل جر بخلاف الاضافة الى المفرد فيظهر لها أثر فى اللفظ لظهور جره ولذا كان الأصل فى الاضافة أن تكون الى المفرد وقوله والاضافة اليها أى الى الجملة كلا إضافة أى لأنها لا أثر لها فى اللفظ قوله وهو أى حيث قوله ﴿ وكذا بعد ﴾ هذا بيان لوجه الشبه فى بعد وقوله لقطعه عنها أى فى اللفظ بدليل مابعده وقوله وهو مضاف فى المعنى أى كما أن حيث كذلك ولايخفى مافى هذا من التكلف والحوج اليه الفرار مما ورد على عبارة الأزهرى فى التصريح وتبعه (م) ونحن فى غنية عنه بما مر قوله ﴿ فى بعض الأحوال ﴾ وهى صور إعرابه الثلاث فبنى فى الصورة الرابعة على حركة للدلالة على عروض هذا البناء لأن البناء على حركة أقرب الى الاعراب من البناء على السكون قوله ﴿ لأنها لاتكون له الخ ﴾ هذا بالنظر الى الغالب فقد نقل العبادى عن المنهاج جواز رفعها منونة على الابتداء عند القطع عن الاضافة رأساً فعلى هذا فمعنى قول (ظم) و بعد الخ و زمن اطلب فيه العون والمسوغ للابتداء بالنكرة الوصف معنى والرابط محذوف أى زمن تال للزمان السابق وهذا الوجه مع بعده يمكن جريانه مع عدم القطع أيضاً كما فى الشيخ الأمير على الجوهرة والخضرى على ابن عقيل ﴿ قوله وهو هنا للزمان الخ ﴾ أى لأنه يكون بحسب مايضاف اليه فان أضيف الى الزمان كان زمانيا نحو صمت يوم السبت بعد يوم الجمعة وان أضيف الى المكان كان مكانيا نحو دار زيد بعد دار عمرو والكثير الأول وهنا صالح لذلك كما فى التصريح وغيره ونقل الشيخ الأمير عن بعض أشياخه انه قال الالتفات الى المكان الذى بعد مكان البسملة من الورق فيه بعد ﴿ قوله ودخلت الفاء الخ ﴾ هذا جواب عما يقال ان الفاء انما تدخل فى جواب الشرط ولا شرط هنا فأجاب بأن ادخالها لأحد أمرين الأول تقديرها فى نظم الكلام والواو

عوض عنها كما قاله (د) على السعد ونحوه للزرقانى فى شرح خطبة (خ) و (ط) والثانى توهم دخولها لأن الشيء اذا كثر الاتيان به ثم ترك توهم وجوده وقد كثر فى أما مصاحبتها لبعد فلما تركت أما توهم وجودها قال العصام على النسفية وكل من الأمرين وان صرح به السيد ومن تبعه فمحل نظر لأن الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط بأن يكون بعد الفاء أمراً أونهيا وماقبله منصوب به أو بمفسر به فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره سيبويه فى زيد حين لقيته فأنا أكرمته وجعل الرضى منه قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم) ونقل نحوه الشيخ الأمير عن بن الحاجب ممثلا بالآية وقال عقبه قلنا اذ تأتى للتعليل فلها شبه بالشرط لأنه تعليل الجواب فساغ إجراؤها مجراه مع قربها من صورة إذا بخلاف بعد فهذا قياس مع الفارق إذ لاجامع بين بعد والشرط نعم يمكن أن تكون الواو لعطف الجمل أو للاستئناف والفاء زائدة أو معللة لمحذوف أى وأقول لك بعد استمع وأحضر ذهنك (هـ) وهذا الأخير هو الذى صرح به الدمامينى والجعبرى كما ذكره (ز) فى شرح الخطبة (وط) هنا واقتصر عليه الهلالى وجعل الواو للاستئناف والحاصل أن الواو أما نائبة عن أما أى عوض عنها وهو قول الجمهور أو عاطفة أو للاستئناف وقد ذكر الأقوال الثلاثة الشيخ إسماعيل فى رسالته إنجاز الوعد بمباحث أما بعد وقال فى شرحها فظهر أن الأقوال الثلاثة صحيحة فلاحاجة للتكليفات التى يمجها السمع وينفر عنها الطبع (هـ) وعلى قول الجمهور يمتنع الجمع بينهما لئلا يجمع بين العوض والمعوض عنه ويجوز على القولين الأخيرين كقوله تعالى ﴿وأما الغلام﴾ ﴿وأما الجدار﴾ ﴿قوله لتقديرها لخ﴾ أى فى الكلام والواو عوض عنها أو دون تعويض كما فى ز على الخطبة فأصل و بعد أما بعد وأصل أما بعد مهما يكن من شيء كما يأتى عند ش قال الشيخ الأمير إن قلت من أين لنا أن اما أصل الواو وهلا حكموا بأن كلا منهما فرع عن مهما قلت لما كانت أما تفيد معنى الشرط فى غير هـذا التركيب نحو ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ بدليل الفاء جعلناها هنا أيضاً نائبة عن الشرط والواو لا تستعمل مكان الشرط فى غير هذا الموضع فلم نقبلها نائباً لضعفها بل عن النائب (هـ) يعنى أنها نائبة عن النائب فالنيابة عن الشرط ثابتة لها بالواسطة لا مباشرة لضعفها فكلامه لا يخالف قول من قال إنها نائبة عن أما ﴿قوله وعلى تقديرها لخ﴾ حاصل كلامه أنه على تقديرها اما أن يتعلق الظرف باما المقدر أو بيكن أو بمقدر بعد الفاء وفيه صورتان فالصور أربع وان شئت قلت ثلاث وعلى توهمها يتعين التعلق بالمقدر لأن التوهم لا حقيقة

يجوز أن يتعلق الظرف أعني بعدها ان قلنا أن حروف المعانى يجوز أن تعمل فى الظرف وعديله أو بالفعل المحذوف الذى نابت عنه أما بأنها نابت عن مهما يك من شىء و يجوز أن يتعلق بمقدر بعد الفاء وهو مبتدا مخبر عنه بالعون أو فعل ناصب العون وعلى توهمهما يتعين التعليق بالمقدر بعد الفاء والتقدير مهما يكن من شىء فى الوجود بعد ماتقدم فمطلوبى العون أو فاطلب العون و لايجوز أن يكون العون مبتدا ومن الله خبره لأنه لم يرد الاخبار بحصول العون من الله بل أراد طلب حصوله فمن الله متعلق بالعون اللهم الا أن يريد الاخبار بحصوله تفاؤلا وهو يفيدوعليه فيكون قوله فى نظم أبيات خبرا ثانيا لامتعلقا لئلا يفصل بين المبتدأ ومعموله بأجنبى وهو الخبر لأنه ليس معمولا للمبتدأ من جهة كونه شبيها بالفعل وان كان معمولا له من حيث انه مبتدأ نعم يجوز ان قلنا العون مبتدأ أن يتعلق من الله به و يكون فى نظم هو الخبر والعون لغة الظهور على الأمر وعرفا خلق القدرة على الفعل مطلقا وان شئت قلت خلق القدرة والفعل مطلقا وهو أسلم من ايهام مذهب الاعتزال و كثيرا

له فلا يصلح للتعلق به و كذلك الفعل معدوم عدماً صرفاً لأنه لم ينب عنه هـذا الحرف المتوهم فلا يصلـح أيضاً للتعلق به بخلاف المقدر فهو كالملفوظ به فيصلح للنيابة وللعمل باعتبار ماناب عنه فلك أن تعتبره أو تعتبر منو به . قوله ﴿ان قلنا ان حروف الخ﴾ وهو قول أبى على الفارسى وقوله وعديليه أى الجار والمجرور . قوله ﴿الذى نابت عنه اما الخ﴾ أول كلامه يقتضى أنها نائبة عن الفعل فقط و آخره يقتضى أنها نائبة عنه وعن الاسم وهو مهما وهذا الثانى هو المأخوذ من كلامهم وقال بعضهم التحقيق أنها لم تنب إلا عن مهما فقط وفى كلام ابن الحاجب مايدل عليه حيث قال والتزموا حذف الفعل بعدها يعنى أما والتزموا أن يقع بينها و بين جوابها ماهو عوض من المحذوف والصحيح أنه جزء من الجملة الواقعة بعد الفاء قدم عليها لغرض الوضعية ه . قوله ﴿ فمقدر ﴾ أى فيكون الظرف متعلقا بالجزاء وهذا أولى لاطلاق الشرط (ح) وعدم تقييده بهذه البعدية بخلاف مااذا كان متعلقا بالشرط والمعلق على شىء مطلق أقوى تحقيقا من المعلق على مقيد . قوله ﴿وهو مبتدأ الخ﴾ لو قال هنا والتقدير مهما يكن من شىء الخ كان أحسن لأن هذا التقدير هو المناسب للاعراب المذكور اما على توهمها فيكون التقدير فمطلوبى بعد ماتقدم العون أو فاطلب بعد ماتقدم العون لأنه ذكر أنه يتعين التعلق بالمقدر بعد الفاء واذا كان العامل يقدر بعـد الفاء فاحرى المعمول . قوله ﴿وهو بعيـد﴾ أى لأن الظاهر المتبادر أن (ظم) لم يقصد الأخبار ولو على جهة التفاؤل بل قصد الطلب وهو المناسب للمقام كما يأتى (لش) فى . قوله

مايطلق بمعنى التوفيق وهو خلق القدرة على الفعل المحمود ﴿من الله﴾ إنما طاب معونته لأن من أعانه تيسرت مطالبه ونجحت مآربه ومن لم يعنه لم يحصل على طائل وان كد فى دهر طائل وما أحسن قول القائل

اذا لم يعنك الله فيما تريده   فليس لمخلوق اليه سبيل
وان هو لم يرشدك فى كل مسلك   ضللت ولو أن السماك دليل

وقول الآخر

اذا كان عون الله للمرء ناصرا   تهيا له من كل صعب مراده
وان لم يكن عون من الله للفتى   فأكثر مايجنى عليه اجتهاده

وفى الحكم ماتوقف مطلب أنت طالبه بربك ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك ﴿المجيد﴾ قال السهيلى

﴿انما طلب الخ﴾ قوله بين المبتدأ هو مبتدأ باعتبار أن له خبرا ومصدر باعتبار تعلق المعمول به والاولى التعبير هنا بالمصدر والأمر فى هذا قريب وقوله بأجنبي أجيب بأنهم يتوسعون فى الظروف والمجرورات مالا يتوسعون فى غيرها . قوله ﴿الظهور على الأمر﴾ فيه تسامح لأن الظهور صفة المعانى والاعانة فعل المعين والأولى الاظهار على الأمر ثم أن العون يكون اسم مصدر كما مر ويكون بمعنى المظاهر على الأمر يطلق على الواحد وغيره ذكراً كان أو أنثى والجمع أعوان ومنه عون القاضى والمعونة الاعانة . قوله ﴿ مطلقاً ﴾ أى سواء كان خيراً أو شراً بدليل ما يأتى له وقوله وهو أسلم أى لأن المعتزلة يقولون أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فتلك العبارة يمكن اجراؤها على مذهبهم يجعل على متعلقة بالقدرة وهل الفعل مخلوق لله تعالى أولا يبقى ما هو أعم ويمكن اجراؤها على مذهب أهل السنة يجعل على بمعنى مع كما فى قوله تعالى ﴿وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ قال الخفاف عون الله للعبد خلق القدرة على الفعل وفى الحقيقة الله تعالى خالق للقدرة والمقدور اذ قدرة العبد على مذهب جمهور أهل السنة لا تأثير لها فى المقدور انما تعلقها به تعلق مقارنة واكتساب لا تعلق إيجاد واختراع ﴿والله خلقكم وما تعملون ﴾ ه . قوله ﴿على طائل﴾ أى شئ له بال وان كد أى اجتهد فى دهر طويل وفى كلام (ش) الجناس . قوله ﴿ولو أن السماك﴾ بكسر السين نجم فى السماء وفى الحقيقة عند المنجمين سماكان الأعزل والرامح فالأعزل كوكب واحد وهو أحد ساقى الأسد والرامح كوكب معه كوكب صغير يقدمه وهو رمحه وهذه صورتهما • • سمى الأول أعزل لأن القمر لا ينزل به أو لأنه ليس معه رمح . قوله ﴿وفى الحكم الخ﴾ قال ابن

من مجد واستمجد اذا زاد ومن دعا الله باسم فقد طلب معناه فمن قال ياغفور طلب المغفرة ومن قال يامجيد طلب الامجاد أى الزيادة تقول العرب أمجد الناقة علفاً أى زادها ه وعليه فهو فعيل بمعنى مفعل اذ هو ممجد عباده أى يزيد عليهم النعم وهو مناسب فى النظم للمقام غاية لأنه مقام طلب المدد ومزيد العلم والتسهيل لما يحاوله من أموره عموما ومن هذا النظم خصوصا وقال الغزالى فى المقصد الأسنى المجيد الشريف ذاته الجميل أفعاله الجزيل اعطاؤه وهو مناسب أيضا من جهة جزالة العطاء وقال الشارح هو الذى انتهى فى الشرف وكمال الملك واتساعه الى غاية لايمكن المزيد عليها و لا الوصول الى شىء منها وعلى هذا لاتظهر مناسبته للمقام الابنوع استلزام وكذا تفسيره بالرفيع العالى كما فى

عباد وذلك لأن من أنزل حوائجه بالله تعالى والتجأ اليه وتوكل عليه كفاه كل مؤونة وقرب اليه كل بعيد و يسر عليه كل عسير ومن سكن الى علمه وعقله واعتمد على حوله وقوته وكله الى نفسه وخذله وحرمه توفيقه واهمله فلم تنجح مطالبه ولم تتيسر مآربه ه وفى الحكم أيضاً من علامات النجح فى النهايات الرجوع الى الله فى البدايات ه وظم رجع اليه تعالى فى بدايته فنجحت نهايته . قوله ﴿من مجد الخ﴾ هذه المادة تطلق فى اللغة على معان حقيقية ومجازية قال فى الأساس مجدت الغنم مجداً أكلت البقل حتى هجع غرثها و راحت الماشية مجداً ومواجد شباعا وأمجدت دابتى ومجدتها أجدت علفها ثم ذكر المعانى المجازية ومنها الكرم والشرف والثناء بهما قوله ﴿وقال الغزالى الخ﴾ زاد على ماعند ش وهو الماجد أيضا ولكن أحدهما أدل على المبالغة وكأنه يجمع معنى الجليل والوهاب والكريم . قوله ﴿من جهة جزالة العطاء﴾ أى وكذا من جهة جمعه للمعانى الثلاث . قوله ﴿ الأبنوع الخ﴾ أى لأن من أنتهى فى الشرف الخ وسئل منه شىء فلا بد أن يجزل عطاء من سأله ويزيده على مأمله . قوله (كما فى ق) ظاهره أن صاحب ق اقتصر على ما ذكر وليس كذلك بل ذكر لهذه المادة معانيا منها قوله وأمجده ومجده عظمه وأثنى عليه والعطاء كثره ه وكثرة العطاء فى معنى الزيادة فهو موافق لتفسير السهيلى ثم قال والمجيد الرفيع العالى والكريم والشريف الفعال ه لخ وفى شرح الحصن اصل المجد الاتساع والكثرة فهو أى المجيد واسع الجود والعطاء وفسر أيضا بعظيم القدر و بشرف الذات ثم ذكر تفسير الغزال (وفائدة) خاصية هذا الأسم تحصيل الجلالة والمجد والطهارة ظاهرا و باطنا حتى فى عالم الأبدان والصور فقد قالوا اذا صام الأبرص الأيام البيض وقرأه كل ليلة عند الافطار كثيرا برىء بسبب أو بلا سبب وهذا من الطب الروحانى وحظ العبد منه أن يعامل الناس بالكرم وحسن الخلق ليكون ماجدا

القاموس بمعنى على لأن مادة العون لاتتعدى الى المفعول الثانى بعلى (وأعانه عليه قوم آخرون) (والله المستعان على ماتصفون) ﴿نظم﴾ هو لغة جمع الجواهر فى السلك على الوجه المستحسن وأراد بهنا جمع الكلم المنتخبة للتدوين والشعر على الوجه المتزن فهو مصدر لاضافته الى المفعول وهو أبيات أى فى نظمى أبياتا وأما النظم فى الاصطلاح فهو الكلام الموزن قصدا المرتبط لمعنى وقافية فلا تصح ارادته هنا لأن نظم بمعنى منظوم فلا يصح أن يضاف الى المفعول فلا تغتر بكلام الشارح ومن تبعه ﴿أبيات﴾ جمع بيت و بيت الشعر هو مجموع المصراعين فى غير المشطور والمنهوك والحق أن هذا

عندهم . قوله ﴿بمعنى على﴾ أى على مذهب الكوفيين المجوزين انابة حروف الجر بعضها عن بعض وهو أقل تعسفا كما قاله فى المغنى ولذا اقتصر عليه (ش) هنا وفيما يأتى فى التقرير ومذهب البصر يين المنع وما ورد من ذلك فهو مأول بتأويل يقبله اللفظ أو على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف كان يضمن العون هنا معنى الطلب أى فاطلب الله فى نظم أبيات لخ وقوله فعلى أى لتدل على العلو على الشئ والتمكن منه والظهور عليه . قوله ﴿هو لغة لخ﴾ قال فى الأساس نظمت الدر ونظمته ودر منظوم ومنظم ثم قال ومن المجاز نظم الكلام وهذا نظم حسن ه لخ ففرق رحمه الله بين المعنى الحقيقى والمجازى وهذه فائدة اختص بها من بين كتب اللغة أن الكثير عند أهل اللغة أنهم يذكرون معانى اللفظ فى اللغة سواء كانت حقيقية أو مجازية و يكلون الفرق بينها لذهن الطالب فيقع الغلط فيها لمن لم يتأمل وبه تعلم أن اطلاق النظم على جمع الكلام مجاز كما يؤخذ من (ش) قوله ﴿فى الاصطلاح﴾ أى عند العروضيين والكلام على هذا التعريف مذكور فى محله وقوله لان نظم هنا الخ يعنى اذا أريد المعنى الاصطلاحى والأبيات منظومة ايضا فلا يصح تسلط النظم عليها ونظم هنا مضاف للمفعول أى فى نظمى أبياتا ﴿قوله فلا تغتر بكلام ش أى بظاهره لأنه لم يصرح بذلك أى بارادة المعنى الاصطلاحى وانما يتوهم من كلامه حيث ذكر المعنى اللغوى والاصطلاحى ولم ينبه على مراد ظم كما فعل ش واجيب عنه بانه أراد أن الاضافة فى كلام ظم بيانية وهو بعيد ﴿قوله المصراعين﴾ أى الشطرين وقوله فى غير المشطور الخ الأول هو الذى ذهب شطره أى نصفه وبقى مثلثا والثانى هو الذى ذهب ثلثاه فهو كالمريض الذى انهكه المرض أى انحل جسمه قوله فكل شطر بيت أى فتمام البيت عند تمام ثلاثة اجزاء من اجزاء التفعيل وهى فى المشطور مستفعل ثلاث مرات وعليه فقول ظم يقول عبد الواحد ابن عاشر بيت وقوله مبتدئا باسم

الرجز من المشطور فكل شطر بيت والا لاختل شرط التقفية وان كان هذا خلاف قول الناظم أبياته أربعة عشر تصل و وضع جمع القلة موضع الكثرة لفقد جمع الكثرة فى هذا اذ لا يقال فى جمع بيت الشعر بيوت والتنكير للتقليل أى فى أبيات قليلة بالنسبة لما احتوت عليه من العلم الغزير ﴿للامى﴾ يجب أن يقرأ بحركة الهمزة الى اللام وحذف الهمزة للوزن والأمى الذى لا يعرف القراءة و لا الكتابة كأنه باق على أصل و لادة أمه له من الجهل بذلك وأراد هنا أعم من ذلك من كل

الاله القادر بيت آخر وبمجموعهما شعر مستقل مزدوج فيكون هذا النظم قد اشتمل على ستمائة وثمان وعشرين بيتا ومثل هذا يقال فى كل ارجوزة كالالفية والتحفة لكن قال الزناتى عند قول الألفية واستعين الله فى ألفيه أن كونها منسوبة الى الفين بالتثنية بناء على ماقاله العروضيون بعيد من جهة الاصطلاح لأن أكثر تعبيرهم عنه وعدهم له بحسب الازدواج لا بحسب الاتحاد وبعيد من جهة المعنى أيضا لأن المقام مقام مدح ومدحها باحتوائها على معظم النحو مع كونها منسوبة الى الف ابلغ منه مع كونها منسوبة الى الفين ه وكذا يقال هنا لأن ماذكره ش بعيد من جهة الاصطلاح لما ذكر وقد جرى (ظم) آخرا على عده بحسب الازدواج وبعيد من جهة المعنى لأن كون هذا النظم مشتملا على المهم من العلوم الثلاثه مع كون أبياته ثلاثمائة وأربعة عشر أبلغ فى مدحه مع كون أبياته ضعف ذلك وعلى كل حال لا يسمى مثل هذه الأرجوزة قصيدة لأنهم لا يلتزمون بناء قوافيها على حرف واحد ولا على حركة واحدة فلو جعلنا مجموع الأبيات قصيدة للزم وجود الا كفاء والاقواء والاجازة والاصراف فى القصيدة الواحدة وتلك عيوب يجب اجتنابها و لا يعدون ذلك عيباً فى الاراجيز قاله (الدمامينى) على الخزرجية وبه يجاب عما أورده (ش) من اختلاف شرط التقفية لأن التقفية لا تشترط إلا فى القصائد والله أعلم . قوله ﴿لفقد جمع الكثرة الخ﴾ أى عدم وروده عن العرب والصواب أنه وارد إلا أنه قليل فلو قال لقلة جمع الكثرة ويحذف مابعده لاصاب قال فى المصباح و بيت الشعر مايشتمل على أجزاء معلومة وهى أجزاء التفعيل ثم قال والجمع بيوت وأبيات ه ومثله فى الاساس وكذا بيت السكنى قوله ﴿للوزن﴾ علة لوجوب نقل الحركة فيفهم منه أنه لولا المحافظة على الوزن لم يجب النقل وهو كذلك ففيه لغتان فى حالة الاختيار وعلى هذا الحمل كلام (م) أيضا فلا يتوجه عليه اعتراض محشيه وكان (ش) لوح لذلك ونحو هذا يقال فى قوله فى عقد الأشعرى وقوله الايمان جزم . قوله ﴿على أصل الخ﴾ قال تعالى . (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة) أى العقول. (لعلكم

مايجعل ما احتوى عليه هذا النظم واللام الجارة مقوية للعامل وهو ﴿ تفيد ﴾ لضعفه بتقديم مفعوله عليه على حد (ان كنتم للرؤيا تعبرون) والجملة الفعلية صفة لأبيات ويجوز أن يتعلق قوله للأمى بنظم أو بمحذوف صفة لأبيات وتفيد صفة ثانية واللام عليهما تعليلية وحذف مفعول تفيد وهو ضمير الأمى أى فى أن نظم لأجل نفع الأمى أبياتا تفيده أو فى نظمى أبياتا كائنة لأجل الأمى مفيدة له ﴿ فى عقد ﴾ اسم مصدر صفة أخرى لأبيات أو حال من ضمير تفيد من أبيات لوصفها بصفتين أو واحدة وجعله الأبيات فى عقد الأشعرى وما عطف عليه من باب مظروفية الألفاظ فى المعانى وظرفية المعانى لها باعتبار أن المعنى يحيط بالألفاظ اذقد يعبر عنه بغير ذلك اللفظ الخاص

تشكرون) أى هذه النعمة العظيمة وكثير من الناس لا يتفطن للشكر على النعم العامة كما قاله ابن عباد فى الرسائل مع أنها أحق بالشكر لكثرة نفعها ثم أعطى الله تعالى لكل واحد ماقسم له من كمال العقل والعلم والمعرفة . قوله ﴿ صفة لأبيات ﴾ أى والتقدير فى أبيات من نعتها وصفتها تفيد الأمى . وقوله ﴿ ويجوز أن يتعلق الخ ﴾ هذا اعراب ثان للامى وتفيد صفة لأبيات أيضا والتقدير كما عند (ش) فى أن أنظم الخ لكن الجملة على الاعراب الأول فى محل جر بخلاف هذا والذى بعده . قوله ﴿ أو بمحذوف ﴾ هذا اعراب ثالث وهذا المحذوف صفة أولى لأبيات وتفيد صفة ثانية وكل منهما منصوب لنصب موصوفهما والتقدير كما عند (ش) فى نظمى أبياتا كائنة الخ هذا ايضاح كلامه والأقرب الاعراب الأول . قوله ﴿ صفة أخرى ﴾ أى ثانية على الاعراب الأول فى الأمى وكذا على الثانى وهو أنه متعلق بنظم وثالثة على الاعراب الثالث وهو أنه متعلق بمحذوف قوله ﴿ لوصفهما بصفتين ﴾ أى على الاعراب الثالث وقوله أو واحدة أى على الاعراب الأول والثانى والأوضح لوقدمه . قوله ﴿ باعتبار أن المعنى الخ ﴾ عبارة السيد فى حاشية المطول مانصه لأن ظرف الألفاظ هو المعانى بناء على أن الألفاظ مسوقة لذلك البيان الذى قد يحصل بغيرها فكان البيان محيطاً بالألفاظ وظرف المعانى هو الألفاظ بناء على أن المعنى يؤخذ من اللفظ تزيد بزيادة اللفظ وتنقص بنقصانه فكان الألفاظ قوالب تصب فيها المعانى بقدرها ه وكتب عليه عبد الحكيم الأظهر ان الألفاظ مظروفة فى المعانى بالنسبة للمتكلم لأنه يريد المعانى أولا ثم يجىء بالألفاظ على طبقها فكانه يصب الألفاظ فى المعانى والمعانى مظروفة فى الألفاظ بالنسبة للسامع لأنه يأخذها منها كما يأخذ المظروف من الظرف (ه) وهذا التفصيل غير ماذكر ش تبعاً للسيد الا أنه قريب منه ولا يرد ان يقال لوكان المعنى ظرفاً للفظ أيضاً للزم كون كل منهما ظرفاً للآخر ومظروفاً له

فالمعنى أعم واللفظ الخاص أخص أى وجودا والأعم محيط بالأخص ويزيد عليه فناسب أن يكون ظرفا له وهكذا . قولهم ﴿هذا الكتاب فى علم كذا﴾ وكثيرا مايجعل اللفظ هو الظرف للمعنى باعتبار ان الألفاظ كالقوالب للمعانى تصب فيها المعانى بقدرها ويرجع الى تلك الألفاظ لأخذ المعنى منها فهى كالظروف والمعانى مخبوءة فيها وعلى هذا قولهم هذه المسألة فى كتاب كذا بين ذلك السيد فى حواشى المطول والدمامينى فى شرح التسهيل والعقد الاعتقاد (الأشعرى) بنقل حركة الهمزة الى اللام وحذفها اذلا يتزن الابذلك وهو أبو الحسن على بن اسماعيل من ذرية أبى موسى الأشعرى الصحابى وأراد بعقده معتقداته فى حق الله تعالى و رسله وأضافها اليه لكونه امام

لأن هذا أمر اعتبارى يختلف باختلاف الاعتبار ﴿قوله على بن اسماعيل لخ﴾ أى ابن ابى بشر ابن اسحق بن ابى سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قاله ابن فرحون فى الديباج ثم قال وفى ترجمته فى كتاب الوفيات لابن خلكان هذه النسبة إلى أشعر واسمه نبت ابن أدد وانما قيل له أشعر لأن أمه وارته والشعر على بدنه هكذا قاله السمعانى (ه) ونحوه فى العصام على النسفية قال والأشعر أبو قبيلة من اليمن لأنه ولد وعليه شعر ومنهم أبو موسى الصحابى (ه) أى وكذلك رهطه الذين سألوا النبى صلى الله عليه وسلم ان يحملهم فامتنع حتى نزلت فيهم الآية وبه تعلم مافى قول بعضهم ان الذى ولد والشعر على بدنه هو أبو موسى ولذلك قيل فيه الأشعرى ﴿قوله واضافها اليه لخ﴾ قال الشعرانى فى اليواقيت المراد بأهل السنة والجماعة فى عرف الناس اليوم أبو الحسن الأشعرى ومن سبقه كأبى منصور الماتريدى وغيره وكان الماتريدى إماماً عظيما فى السنة كالأشعرى لكن لما غلب أصحاب الأشعرى على أصحابه كان أقل شهرة لأن اتباعه ماوراء نهر سيحون فقط وأصحاب الأشعرى منتشرون فى أكثر بلاد الاسلام ولذا صار الناس يقولون فلان عقيدته صحيحة أشعرية وليس مراد هو نفى صحة عقيدة غيره أشار له فى المقاصد وليس بين الفريقين اختلاف محقق بحيث ينسب كل واحد منهم صاحبه للبدعه بل فى بعض المسائل ه الخ وعدها السبكى فى طبقاته ثلاث عشرة مسألة وذكر ان الخلاف فى سبع منها لفظى وقد شارك الأشعرى والماتريدى فى الذب عن عقائد المسلمين جماعة كابن مجاهد المتكلم وأبى الحسن الباهلى وعبد الله بن سعيد بن كلاب وأبى سعيد القلانسى وأبى اسحق الأسفرايني وابن فورك والباقلانى وأبى المظفر الأسفرايني صاحب الأوسط وامام الحرمين وشيخه أبى القاسم الأسفرايني وغيرهم وسبقهم الى ذلك الأئمة

أهل السنة التى تصدى للذب عن عقائدهم ومناظرة من أراد النقض عليهم وابطال الحق الذى عضوا عليه بنواجذهم وذلك أن مذهب المعتزلة كان قد شاع فى وقته وكانوا أهل رياسة منهم الولاة والقضاة وكان هو فى ابتدائه على مذهبهم فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم فى النوم فى رمضان ثلاث ليال يأمره باثبات مسألة

المجتهدون كالشافعى وابن حنبل وأبى حنيفة وألف مالك رسالة فى الرد على القدرية الا أنه كان يتحاشى عن جدال أهل الأهواء فان كلمه أحد منهم قال له اما أنا فعلى بينة من ربى وأما أنت فشاك فاذهب الى شاك مثلك فخاصمه وكان علماء الحديث كالبخارى ومسلم وغيرهما ممن اعتنى بالرد على المبتدعة بالآية والأحاديث والأشعرى وغيره ناصرون لأهل الحديث بالحجج القطعية فجزاهم الله عنا خيرا والماتريدى نسبة لما تريد بضم التاء قرية ببخارى وقيل بسمرقند توفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وكان معاصرا للاشعرى وسبقه الى نصرة أهل السنة ﴿قوله للذب الخ﴾ هو بالمعجمة بخلاف دب على رجليه فبالمهملة قال المرادى فى منظومته فى الفرق بين الذال والدال

ودال دب على رجليه مهمله ودب على نفسه اعجامها وجب

وقوله وابطال هو بالنصب عطف على النقض وقوله الذى عضوا الخ هو كناية عن تمكنهم من الحق كمن عض على شىء بنواجذه وهى آخر أضراسه وللانسان أربعة نواجذ فى أقصى أسنانه بعد الأرحى وتسمى ضرس الحلم لأنه ينبت بعد البلوغ والعوام يسمونه ضرس العقل . قوله ﴿أهل رئاسة الخ﴾ ولذا كان يقصدهم للمناظرة فى مجالسهم بنفسه فقيل له كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم فقال هم أهل رئاسة فلا ينزلون الى فان لم أسر اليهم فكيف يظهر الحق و يعلم أن لأهله ناصرا . قوله ﴿وكان فى ابتدائه الخ﴾ هذا لايقدح فى فضله كما يأتى لش. قوله ﴿فرأى الخ﴾ سيأتى بسط هذه الرؤية عند ش فى الكلام على الواضع ولوقدم ذلك هنا كان أحسن ولكون النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى أقامه ودعا اليه كما يأتى كان الله تعالى يلهمه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة التى لم تخطر له قبل ذلك ببال كما أخبر بذلك عن نفسه وحكى أبو سالم العياشى فى رحلته عن شيخه الملا ابراهيم انه قال مارأيت مذهبا من مذاهب المتكلمين أقرب الى مذاهب العارفين من مذهب الأشعرى فما قال أهل الكشف فى مسألة بخلاف أقوال المتكلمين الا وجدت قول الأشعرى أقرب الى قولهم بحيث يمكن رده الى قولهم بل المواضع المشكلة

الرؤية وأن القرآن غير مخلوق وأن كل شئ بقدر وأن الله خالق كل شئ فشرح الله صدره لذلك وأفاد السعد أن أول مناظرة ألهمه الله مناظرة ابطال قاعدة المعتزلة من ايجاب الصلاح والأصلح على الله تعالى فأتى الى (الجبائى) شيخه فقال ما تقول فى ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيراً فقال الأول يثاب بالجنة والآخر يعاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب قال (الأشعرى) فان قال الثالث يارب لم أمتنى صغيراً ولم تبقنى حتى أكبر فأومن وأطيع فأدخل الجنة مع أخى قال يقول له انى علمت أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا قال (الأشعرى) فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار ماذا يقول له فبهت (الجبائى) وقال أبك جنون قال (الأشعرى) بل وقف حمار الشيخ فى

من كلامه جارية على مايقوله أهل الكشف ولذلك أشكلت على من لم يبلغ مقامه من أهل الظاهر كقوله وجود الشيء عينه هو قولهم فى الوجود المطلق و وحدته وقوله فى الصفات لاهى هو ولا هى غيره . وقوله فى الكسب كل ذلك لا كبير فرق بينه و بين ما اتضح لأهل الكشف ومن طالع كتب من ألف فى عقائد العارفين كالكلابدى وجدها لاتباين مذاهب أهل السنة فيما اتفقوا عليه وقريبة من مذهب الأشعرى فيما اختلفوا فيه وقد ذكرت هذا لشيخنا سيدى عبدالقادر الفاسى فصدقه وقال لاشك أن الامام الأشعرى له حظ وافر من المعرفة بالله تعالى مؤيدا فى أقواله مبدا فى آرائه غير خال من الكشف الصحيح والذوق الصريح لولا ما أقامه الله فيه من مناظرة أهل الأهواء لكان رأساً فى طريق القوم وقد شهد له بذلك العارفون ه . قوله ﴿وأفاد السعد الخ﴾ أى فى شرح النسفية وقوله الجبائى منسوب الى جبا بالضم والقصر وتشديد الموحدة اسم بلدة . قوله ﴿يثاب بالجنة﴾ أى فيها وقوله بالنار أى الجحيم لأنها دار العصاة وقوله والثالث لايثاب أى وان كان فى الجنة وكون الجنة دار ثواب ليست بالنسبة لكل من فيها بدليل الملائكة . قوله ﴿فبهت﴾ قال العصام البهت كالنصر الأخذ بغتة والحيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لاباهتاً ولابهت ثم قال بعد كلام قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهله والا فلم يكن البهت واجباً على الجبائى فله أن يقول وجوب الأصلح على الله تعالى اذا لم يجب تركه حفظ أصلح منه آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان إماتة الأخ الكبير موجبة لكفر أبويه لكمال الجزع فالأصلح لهما حياته فلما حفظ هذا الأصلح وجب قوة الأصلح له ولعله كان فى نسله صلحاء وكان الأصلح لهم إيجادهم فلرعاية مصلحة

العقبة ثم أخذ (الأشعرى) فى هدم قواعدهم المختلفة وتأسيس قواعد أهل السنة وقد كان الناس على عقد واحد حتى نبغ جهم ومعبد وشيعته آخر عصر الصحابة أن الأمر أنف فلم تزل مذاهب أهل الأهواء تظهر حتى بلغت الفرق المختلفة العدد الذى أخبر به المصطفى صلى الله عليه وسلم فى قوله افترقت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين الناجى

الكثير فات الأصلح له ه الخ قلت لاشك أن هذا من الاحتمالات العقلية التى غلبت عليه ولا ينبغى ارتكابها فى المناظرة عند المحققين وقد عابوا عليه ارتكاب ذلك فى شرحه على الشمائل مع أنه قد يقال الأصلح يعتبر فى حق كل واحد بالنظر الى نفسه كما يؤخذ من صريح كلام المعتزلة لا بالنظر الى غيره ولو فتح هذا الباب لم يبق صلاح ولا أصلح عندهم فلذا لم يعتبره الجبائى سلمنا ما ذكر فللأشعرى أن يقول ان موت الأخ الأكبر قد لا يوجب ما ذكرت كما هو الغالب عند المؤمنين سيما موت العاصى العاق لوالديه وأيضا الأصلح فى حقهم أن يرزقهم الله الصبر وهو واجب عندهم فلم ترك وقوله ولعله كان فى نسله الخ قد علمت أن هذا لما هو فرض مثال فللأشعرى أن يقول الفرض أنه عقيم لانسل له هذا ما ظهر لعقلنا القاصر والله أعلم قوله ﴿على عقد واحد﴾ أى وهو ما عليه أهل السنة والجماعة الآن ثم فى آخر المائة الأولى ظهرت مذاهب أهل الضلال وأول من أظهر مذهب أهل الاعتزال واستنبطه أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن على رضى الله عنه وأول المرجئة أخوه الحسن وله تصنيف فيه قاله برهان الدين الحنفى فى شرح الشفا وعنهما أخذ واصل بن عطاء ومعبد الجهنى وعمرو ابن عبيد وغيلان بن مسلم ومن هؤلاء انتشر الاعتزال وتفرعت مذاهبه وأول من تكلم فى القدر معبد وغيلان . قوله ﴿نبغ﴾ قال فى المختار نبغ الشىء ظهر وبابه نصر وقطع وضرب ودخل ه و يقرأ هنا بالتشديد لأجل . قوله ﴿أن الأمر الخ﴾ أى أظهر ذلك وأنف بضم الهمزة والنون أى الامور مستأنفة لم يسبق بها علم الله تعالى وهو كفر صراح . قوله ﴿افترقت بنو اسرائيل الخ﴾ هذا الحديث ذكره السيوطى فى الجامع الصغير بلفظ افترقت اليهود على اثنين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ه زاد فى رواية كلها فى النار إلا واحدة ونسبه لأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وقال فى الكبير حسن وقد ألف أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى تأليفا فى هذا الحديث وقال فيه قد علم أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد بالفرق المذمومة المختلفين فى فروع الفقه بل أراد من خالف

منها واحدة قال المنجور فى حواشي الكبرى وغيره فى المعتزلة عشرون فرقة وفى الشيعة اثنان

أهل الحق فى أصول التوحيد وتقدير الخير والشر وشروط النبوة والرسالة ومحبة الصحابة ونحو ذلك لأن المختلفين فيها قد كفر بعضهم بعضا بخلاف النوع الأول فانهم اختلفوا من غير تكفير ولا تفسيق للمخالف فيرجع تأويل الحديث الى هذا النوع وقد حدث فى آخر أيام الصحابة خلاف القدرية وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله ابن عمر وجابر وأنس ثم حدث الخلاف بعد ذلك شيئاً فشيئاً الى أن تكاملت الفرق ه الخ نقله (العزيزى). قوله ﴿هذه الامة﴾ أى أمة الاجابة وقوله على ثلاث الخ قال (الحفنى) ولا تحيط بتفصيلها فالمذكور فى التوحيد ست عقائد الجبرية والقدرية والحرورية والجهمية والمرجئة والرافضة وكل واحدة تفرع منها اثنى عشر تفاصيلها معلومة عندهم قال (العزيزى) قال ابن (رسلان) قيل ان تفصيلها عشرون منهم روافض وعشرون خوارج وعشرون قدرية وسبعة مرجئة وفرقة نجارية وهم أكثر من عشر فرق ولكن يعدون فرقة واحدة وفرقة ضرارية وفرقة جهمية وثلاث فرق كرامية فهذه اثنان وسبعون فرقة (ه) وقد ألف فيها أبو منصور الاسفرايني كتاباً سماه التبصرة قوله ﴿قال المنجور الخ﴾ هو أبو العباس أحمد بن على له حاشيتان على الكبرى كما فى تكميل الديباج صغرى وكبرى ولد عام ستة وعشرين وتوفى نصف ذى القعدة سنة خمس وتسعين وتسعمائة وما ذكره نقله عن الآمدى قال وما سوى ذلك من أرباب البدع راجع الى بعضها قوله ﴿فى المعتزلة﴾ سموا بذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصرى وجعل يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت الواسطة فقال الحسن اعتزل عنا واصل وسموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد وقيل لما قال واصل ذلك قال له عمرو بن عبيد القول قولك وإنى اعتزلت مذهب الحسن وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن البصرى بعده وقعت بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عنه عمرو واجتمع عليه بعض أصحاب الحسن فكان قتادة يقول مافعلت المعتزلة ولا مانع من الجمع وواصل هذا مولى لبنى مخزوم وقيل لبنى هاشم وكان يبدل الراء غينا فكان لاينطق بالكلمة التى فيها الراء مع كثرة خطبه وطولها ومهماعرضت له كلمة فيها الراء الا أبدلها بمرادفها فى المعنى حكى أنه أتى بيا كور فى طيفور من صفر فسئل عن ذلك فقال التين فى آنية الصين وهذا يدل على فصاحته وسعة حفظه وعرض به صاحب الهمزية بقوله

أي حب يصح منه وطرفي للكري واصل وطيفك راء

وعشرون وفى الخوارج عشرون وفى المرجئة خمسة وفى النجارية ثلاث فهذه سبعون وواحدة جبرية

وكذا قول الآخر ولما رأيت الشيب راء بعارضى تيقنت أن الوصل لى منك واصل

ولد سنة ثمانين ومات سنة أحدى وثلاثين ومائة وأما عمرو بن عبيد فتوفى سنة ثنتين أو ثلاث أو أربع أو ثمان وأربعين ومائتين وكان عمرو من الزهد والعلم بمكان . صلى الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة الا أن الناس كانوا لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ومن مشاهيرهم من العلماء القاضى عبد الجبار الهمدانى والرمانى النحوى وأبو على الفارسى وابن جنى والسرافى والصاحب بن عباد والسكاكى والزمخشرى عفا الله عنا وعنهم . قوله ﴿ وفى الشيعة الخ ﴾ هم المفرطون بالتخفيف فى محبة سيدنا على وأولاده والخوارج هم الذين خرجوا عليه وقعة صفين بعد ما كانوا معه وكفروه حيث جعل القرآن حكما بينه وبين معاوية وقالوا له حكمت فى دين الله فقال ماحكمت مخلوقا فقوم أفرطوا فى حقه وقوم فرطوا وقوم توسطوا والمرجئة هم القائلون لا يضر مع الايمان ذنب سموا بذلك لأنهم يرجؤن أى يؤخرون الأعمال أو النصوص الواردة فى العصاة عن الاعتبار كما أشار لذلك شيخنا سيدى الحاج محمد كنون بقوله

وفسروا المرجئة المبتدعه فمن يرى النصوص غير قاطعه
يظن فى عصاة المؤمنين المصرين عفو رب العالمين

قوله ﴿ والنجارية ﴾ هم طائفة توافق المعتزلة فى بعض المعتقدات اتباع محمد بن الحسين النجار والجبرية هم القائلون بالجبر وسلب الاختيار عن العبد ظاهراً وباطنا والمشبهة هم الذين شبهوا الحق تعالى بالخلق وأهل السنة هم الذين على طريقة السلف الصالح من الصحابة والتابعين وسواء استندوا لكتاب أو حديث وهى الفرقة الناجية وهذه الفرق الثمان عدها فى آخر المواقف وقال هى كبار الفرق الاسلامية ثم فصلها فى نحو الكراسة ونظم بعضهم ماذكره المنحوز بقوله

افترقت أمة خير الخلق سبعين مع ثلاثة فى الحق
عشرين منها أنسب للاعتزال ومثلها خوارج الضلال
وشيعة ثنتان مع عشرينا وخمسة مرجئة يقينا
ثلاثة تنسب للنجارية واحدة فسمها جبرية
ومثلها واحدة مشبهه خاتمها سنية موجهه
وسائر الفرق من أهل البدع الا التى ذكرتها ختما رصع



وواحدةمشبهةوواحدةأهل السنةوأسند الرشاطى الى أنس بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى قوله تعالى (وأن جندنا لهم الغالبون) وهم أهل السنة والجماعة نقله (المقرى) فى أزهار الرياض وكان أهل السنة يلقبون قبل (الأشعرى) بالمثبتة لاثباتهم مانفاه المعتزلة من صفات المعانى القائمة بالذات وخلقه تعالى لأفعال العباد ورؤيته تعالى فى الآخرة وسؤال الملكين والصراط والميزان والشفاعة وخروج عصاة المؤمنين من النار وغير ذلك فلما ظهر (الأشعرى) لقبوا بالأشاعرة والأشعريةوألف تآليف عديدة فى عقائد أهل السنة والانتصار لهم يقال ان تآليفه بلغت ثلاثمائة وثمانين وأزيد وألف كتاب المختزن فى التفسير فى أربعمائة سفر وعده عياض فى المدارك من المالكية والسبكى فى طبقاته من الشافعية ورد على من قال انه مالكى ويقال أنه صلى الفجر بوضوء العشاء عشرين سنة وألف ابن عساكر فى مناقبه مجلدا وقال التاج ابن السبكى ونرى أن أبا الحسن الأشعرى إمام فى السنة مقدم قال المحلى ولا التفات أى لمن تكلم فيه بما هو برئ منه ولد سنة ستين أوسبعين ومائتين بالبصرة وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد ودفن بباب الكرخ وباب البصرة ﴿وفقه﴾ هو لغة الفهم وعرفا العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب

ذكر ذا المنجور فى الحواشى   له على الكبرى وقيت الواشى

قال فى الابريز وتكلمت معه يعنى شيخه فى برهان القطع والتطبيق فسمعت منه علوما واسرارا لم يذكرها علماء الكلام ثم علمنى توحيد الصوفية العارفين وقال هذا الذى كانت عليه الصحابة فقلت له لو علمت الأمة هذا ما افترقت على ثلاث وسبعين فرقة فقال نعم وهو الذى أراد النبى صلى الله عليه وسلم أن يكتب عند موته حتى لاتضل أمته . قوله ﴿وألف تأليف الخ﴾ قد عد جملة منها ابن فرحون فى الديباج . وقوله ﴿المختزن﴾ سماه المختزن فى علوم القرآن وهو كتاب عظيم جدا قيل مائة جزء وقيل أكثر بلغ فيه الى سورة الكهف ومن وقف على تأليفه علم أن الله تعالى أيده بتوفيقه . قوله ﴿عده عياض﴾ الخ وتبعه ابن فرحون فى الديباج وغير واحد وقوله والسبكى الخ لا مانع من الجمع بأن يكون قد انتقل من مذهب إلى مذهب أو أنه كان عالما بالمذهبين لجماعة من علماء المشرق لانتشار المذاهب هناك . قوله ﴿ان أبا الحسن الخ﴾ أى وكذا أبو منصور الماتريدى وغيرهما من كبراء أهل السنة وخص الأشعرى بالذكر لاشتهاره . قوله ﴿مقدم﴾ أى على غيره من المذاهب . قوله ﴿سنة نيف الخ﴾ جزم فى الديباج بأنه توفى سنة أربع قولـظم ﴿ وفقه مالك ﴾ الفقه فى اللغة الفهم قال فى المصباح الفقه فهم الشئ قال

من أدلتها التفصيلية سواء نقلت تلك الأحكام بكيفية عمل قلبي كوجوب النية فى الوضوء أو غير قلبي كندب الوتر وخرج بقيد الأحكام العلم بالذوات والصفات كتصور الانسان والبياض وبقيد

ابن فارس و كل علم بشئ فهو فهم والفقه على لسان حملة الشرع علم خاص وفقه فقها من باب تعب اذا علم وفقه بالضم مثله وقيل بالضم اذا صار الفقه له سجية (ه الخ) وفيه لغة أخرى بالفتح اذا غلب غيره فى الفهم فهو من المثلثات قال الشيخ حسن أقو يدر فى منظومته

من غلب الغير يفقه فقها أو فهم الشئ يقال فقها

والشخص ان صار فقيهاً فقها أى صار ذا فقه كثير الخير قوله ﴿أى فى اصطلاح الأصوليين ولذا أتى بتعريف السبكى وكلام المحلى وان كان هذا التعريف غير مناسب هنا لأن مراد ظم الفقه المدون كما يؤخذ مما يأتى فى قول ش وأضاف الفقه إلى مالك مريداً به ماهو أعم من قول نفسه وقول أصحابه الخ وأما المعرف بما ذكر فهو فقه المجتهد وهو المسمى عند الأصوليين بالفقيه وأما المقلد فلا يسمى بذلك وانما أتى (ش) بتعريف الأصوليين تدريباً للطالب وهذه عادته فى هذا الشرح يذكر مسائل من علم التفسير والحديث والأصول والبيان والنحو وغير ذلك لأنه لم يضعه لخصوص المبتدئ كما يؤخذ من خطبته قال أبو على اليوسى فى القانون بعد أن ذكر تعريف الأصوليين والأولى أن يقال ان كان موضوعه أى الفقه الحكم الشرعى فيقال فى تعريفه هو العلم الباحث عن الحكم الشرعى التفصيلى من حيث تعلقه بالمكلف وان كان هو فعل المكلف أن يقال هو العلم الباحث عن فعل المكلف من حيث تعلق الأحكام الشرعية به (ه) ونحو هذا الأخير قول بعضهم هو علم يعرف به حكم فعل المكلف من وجوب وندب واباحة وحرمة و كراهة (ه) وهذا هو المناسب هنا وعليه فالمقلد يسمى فقيهاً اذا حصلت له معرفة تلك الأحكام عن تقليد سواء أخذها عن المجتهد أو عن غيره كالكتب المدونة فالفقه له معنيان كما يؤخذ من كلام أبى على اليوسى وصرح به بعضهم أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فاذا حصل للمقلد يكون فقيها الثانى مالا يمكن حصوله للمقلد وهو العلم باستنباط الأحكام عن الامارات وهو قول السبكى المكتسب من أدلتها لخ وعلى هذا فالمقلد لا يسمى فقيها أنظر العلامة العطار . قوله ﴿العلم﴾ المراد به هنا التصديق فالمراد بالاحكام النسب التامة باعتبار الوقوع واللاوقوع بأن ذلك هو متعلق التصديق لا النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه الذى هو متعلق التصور والعلم يطلق على الادراك والملكة والقواعد فتعلق الادراك بالنسبة ظاهر وأما بالملكة فمن تعلق السبب بالمسبب

الشرعية العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين أو الحسية كالعلم بأن النار محرقة

وأما بالقاعدة فمن تعلق الكل بالجزء وسيأتى لش أن الحكم الشرعى يطلق باطلاقات ثلاث فى اصطلاحات ثلاث. قوله ﴿الشرعية﴾ أى المأخوذة من الشرع من كتاب أو سنة أوقياس لانه لابد له من دليل من الكتاب أو السنة فى حكم الاصل المقيس عليه فالقياس مستند لذلك الدليل بواسطة قوله ﴿ بكيفية عمل الخ﴾ من قبيل تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت من أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالفعل من حيث الكيفية بأن يكون الموضوع العمل والمحمول الكيفية وهى الوجوب واخواته خاصة كما مثل ش بالمحكوم عليه فى المثال الاول هو النية التى هى عمل قلبي والمحكوم به الوجوب والحكم ثبوت الوجوب للنية ومتعلقه الذى هو الوجوب وصف للنية

وكذا القول فى المثال الثانى فالحكم فيه هو ثبوت الندب للوتر ومتعلقه الندبية التى هى صفة الوتر الذى هو عمل غير قلبي والفقه هو العلم بذلك الحكم أى الادراك المسمى تصديقا فالفقه فى المثالين ادراك ثبوت الوجوب للنية وادراك ثبوت الندبية للوتر كما فى البنانى وأورد على التعريف بأنه يبحث فى علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركات لا فعل المكلف وأجاب عبد الحكيم فى حواشى الخيالى بانها ترجع الى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه كمسألة المجنون والصبي بانها ترجع الى فعل الولى وموضوع علم الفرائض قسمة التركات وهى فعل المكلف وكذا البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحو ذلك بأن يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند الزوال واجبة ه قوله وخرج بقيد الأحكام الخ أصله للمحلى قال العطار أخرج به لا بالعلم لشموله فى نفسه للتصور والتصديق كما أشار اليه بقوله كتصور الانسان الخ وان كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالاحكام و بالنظر الى هذا قال المحلى فيما يأتى وعبروا هنا عن الفقه بالعلم وان كان لظن أدلته ظنيا لانه ظن المجتهد الذى هو قريب لقوته من العلم فهذا صريح فى أن المراد بالعلم هنا التصديق لأن الظن تصديق فلا منافاة بين الكلامين ثم بانصرافه الى التصديق يخرج تصور الأحكام فلا يقال جعل العلم شاملا للتصور والتصديق يؤدى الى خلو التعريف عن قيد مخرج لتصور الأحكام (ه) قوله العقلية الخ المراد بها ما حكم به العقل دون استناد للحس و بالحسية خلافها فالأحكام الوضعية كثبوت الرفع

و بقيد العملية أى المتعلقة بكيفية عمل الاعتقادية كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى فى الآخرة و بقيد الاكتساب من الأدلة علم الله تعالى وجبريل والنبى عليه السلام بتلك الأحكام فلا يسمى فقهاً.

للفاعل بالنسبة للواضع عقلية والى غيره حسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق للنار حسى لاستناد العقل فيه الى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع قول الكمال ان المحلى أغفل الشبيه على خروج الوضعية كثبوت الرفع للفاعل واعتراض اللقانى بأن الحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزء فلو قال المحلى بأن هذه النار محرقة لأفاد(ه) على أنه يصح جعل أل فى النار للحضور فيكون اشارة الى نار حاضرة قاله العطار. قوله﴿الاعتقادية الخ﴾أى لأن هذا الاعتقاد وان كان علماً بحكم شرعى وهو ثبوت الوحدانية لله تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية عمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد و لذا سميت علمية واعتقادية ومثل بمثالين اشارة إلى أن المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله عقلى وما دليله نقلى. قوله﴿علم الله تعالى الخ﴾ هذا يفيد أن علم الله تعالى داخل قبل ذلك القيد لأنه علم بالأحكام المأخوذة من أدلة الشرع وليس المراد أن العالم هو الآخذ بل من تعلق علمه بأحكام أخذت من ذلك وكذا علم جبريل النبى صلى الله عليه وسلم لأنهما تعلقا بما أخذ من ذلك أى بما صدق عليه أنه مأخوذ أى مستفاد أما بالنسبة لجبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره وأما بالنسبة لعلم النبى صلى الله عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه وصف الاحكام بالشرعية أى المأخوذة من الشرع فليس المراد أن الآخذ هو العالم والالم يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب ه شربينى. قوله ﴿فلا يسمى فقها﴾ أى لان المنقسم الى الضرورى والكسبى هو العلم الحصولى وعلمه تعالى حضورى وعلم جبريل مستند للوحى وأما علم النبى صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد فى حقه وجرى عليه السبكى فى كتاب الاجتهاد فقال الكمال انه دليل شرعى للحكم يتوصل به الى معرفته فلا يعد فقها بل من أدلته وباعتبار حصوله عن دليل شرعى يصح أن يسمى فقها فى الاصطلاح وهو الذى يقتضيه كلام البرماوى فى ألفيته ه والتحقيق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها لانه ليس علما بجميع الاحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه قاله العطار وقال الشهاب شارح الشفا علمه صلى الله عليه وسلم كعلم غيره من البشر ضرورى وكسبى وقول بعض الصوفية ان العلوم كلها بالنسبة اليه ضرورية رده الشيخ زروق بانه حمل على ظاهره لزم انتفاء التكليف عنه لأن العلوم الضرورية لا

وبقيد التفصيلية أى المعينة علم المقلد فى حكم من الأحكام بوجود المقتضى والنافى من غير أن يعرف عين المقتضى وعين النافى كما اذا قال له الفقيه النية فى الوضوء واجبة لوجوب المقتضى ولم يبين له المقتضى ماهو أو قال الوتر ليس بواجب لوجود النافى ولم يبين له النافى ماهو فليس

يكلف بها ولا يؤجر عليها وإن أريد أنه لشدة ذكائه علمه بالمكتسبات كغيرها فهو صحيح ه قلت وهذا الأخير هو الذى يتعين أن يحمل عليه كلام الصوفية . قوله ﴿ أى المعينة الخ ﴾ نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنى ونحو ذلك والاجمالية أى غير المعينة كمطلق الامر والنهى وفعل النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثانى بأنه للحرمة كذلك والباقى بأنها صحيح وغير ذلك . قوله ﴿ علم المقلد الخ ﴾ عبر عنه المحلى بالخلافى قال وخرج بقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى قال البنانى المراد به من يأخذ من المجتهد الحكم بدليل غير خاص بل اجمالى كان يقول الامام مالك لابن القاسم الدلك فى الوضوء واجب لوجود المقتضى مثلا ويقول الامام الشافعى للمزنى الدلك ليس بواجب لوجود النافى سمى خلافيا لأخذه عن امامه خلاف ماأخذه الآخر عن امامه ه وقال العطار علم الخلافى علم مدون يقارب ماذكره الأصوليون فى باب القياس وفى المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل اذ الغرض فيه حفظ المدعى وابطال نقيضه الذى يدعيه الخصم فالخلافى منسوب لعلم الخلاف أى المشتغل به فلا يتوهم من التمثيل بابن القاسم والمزنى أن الخلاف خاص بمن أخذ الحكم عن المجتهد بل المراد به كل حافظ لمذهب امامه يريد تأييده ولو فى عصرنا ه قال البنانى أثر ماتقدم عنه وهذا أن خروج الخلافى بما ذكر مبنى على أنه يستفيد بذلك علما وأنه يبطل بذلك مايقوله خصمه والحق أن ذلك لايفيده علما ولا يحتج به على خصمه وانما يستفيد علما ببيان الدليل فالحق أن قيد التفصيلية لبيان الواقع ويمكن أن يحترز به عن العلم الذى يستفيده المقلد من الفقيه المجرد عن الدليل فانه ليس بفقه وان كان هو الحكم الشرعى فى حقه بواسطة قياس أن يقال هذا ماأفتاه به المفتى وكل ماأفتاه به المفتى فهو حكم الله فى حقه ينتج هذا حكم الله فى حقه (ه) لكن فيه أن هذا خارج بقوله المكتسب من أدلتها فالحق أنه للبيان قاله الشربينى ﴿ قوله كما اذا قال الفقيه الخ ﴾ تقدم ان المراد به عندهم المجتهد المطلق وأما المقلد فلا يسمى بذلك إجماعاً لكن أجمعوا أيضاً على ان الفقه من العلوم المدونة وهو يستلزم أن يكون المقلد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً والتوفيق بين الاجماعين بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما فى المقلد لا ينافي حصول الآخر

ذلك من الفقه وأضاف الفقه الى مالك مريدا به ماهو أعم من قوله نفسه وقول أصحابه فمن بعدهم من كان جاريا على قواعده وأصول مذهبه واختار الناظم مذهب مالك لأربعة أوجه الأول أنه متبوع أهل المغرب ومنهم الناظم الذين ورد فيهم حديث مسلم (لايزال أهل المغرب ظاهرين حتى تقوم الساعة) ومن فسر الغرب بالدلو الكبير وقال المراد بأهله العرب رد عليه بأن فى رواية

فيه وقد مرت الاشارة الى هذا ﴿قوله مريداً به ماهو أعم الخ﴾ لاشك أن هذا فقه مدون وهو المراد هنا وليس هو الفقه عند الأصوليين المعروف بما مر فلو فسر به كلام ظم واقتصر عليه لكفاه وتقدم الجواب عنه ﴿قوله وأصول مذهبه﴾ العطف للتفسير والأصول التى بنى عليها الامام مالك مذهبه سبعة عشر نص الكتاب وظاهره أى العموم ودليله أى مفهوم المخالفة ومفهومه أى المفهوم بالأولى والشبيه على العلة نحو قوله تعالى (فانه رجس) ومن السنة مثل ذلك فهذه عشر ثم الاجماع والقياس وعمل أهل المدينة والاستصحاب والاستحسان وقول الصحابى والحكم بسد الذرائع وأما مراعاة الخلاف فتارة وتارة فما كان جارياً على هذه لاصول يصح أن يضاف اليه . قوله ﴿لامور أربعة الخ﴾ لكن الظاهر فى علة الاختيار هو الاول ومابعده فزيادة ترجيح لمذهب مالك . قوله ﴿حديث مسلم﴾ رواه عن سعيد بن أبى وقاص مرفوعا وقوله ظاهرين أى على الحق كما فى الرواية الأخرى أى غالبين عليه بحيث لايتركونه بتوفيق الله تعالى لتمسكهم بالكتاب والسنة فلايسرى فيهم فساد الزمان وأهله وقد كتب الطرطوشى لأمير وقته بعد أن ذكر هذا الحديث ما نصه وما أدرى هل أرادكم رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أراد جهة أهل المغرب لما هم عليه من التمسك بالسنة والجماعة وطهارتهم من البدع والاقتداء بالسلف الصالح ﻫ وناهيك بشهادة هذا العالم العامل رضى الله عنه . قوله ﴿حتى تقوم الساعة الخ﴾ كثيرا ما ترد هذه الغاية فى الأحاديث وليس المراد قيامها بالفعل لما ورد فى الحديث الآخر لاتقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله بل المراد قرب قيامها وقد ورد أن ريحا طيبة تهب من تحت العرش تقبض روح كل مؤمن ومؤمنة . قوله ﴿ومن فسر الخ﴾ هو على بن المدينى كما فى الشفا وقوله رد عليه الراد هو صاحب كتاب التشوق قال من تأول حديث مسلم على أن المراد بالغرب الدلو وأهله العرب فيبطل بما رويناه من طريق تقى بن مخلد بسنده قال حدثنا يحيى بن عبد المجيد حدثنا هشيم أخبرنا داود بن أبى هند عن عثمان النهدي عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لايزال الى آخر الروايات التي عندش قال جس عقبه

بقى ابن مخلد (لايزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة أو يأتى أمر الله) وعند الدارقطنى لاتزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق فى المغرب حتى تقوم الساعة وعند الهروى لايزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة الثانى انه المراد عند جمهور العلماء بقوله صلى الله عليه وسلم يوشك أن يضرب الناس اكباد الابل فى طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم من

على أن الشيخ زروق صحح رواية أهل المغرب وكفى به قدوة ﻫ وفى شرح مسلم للقرطبى بعد ماذكر رواية أهل المغرب من طرق متعددة وصححها قال انه يدل على ابطال التأويلات فيه والمراد بالمغرب جهته من المدينة الى أقصى بلاد المغرب فيدخل الشام وبيت المقدس فلا منافاة بين الروايات ﻫ لأن فى بعضها وهو بالشام وفى بعضها قيل يارسول الله وأين هم قال ببيت المقدس ﴿قوله أو يأتى أمر الله﴾ أى الساعة واشراطها أو يأتى أمر الله بفنائهم وذلك من أشراط الساعة وعند فنائهم يرفع النور المحمدى كما يأتى عند سيدى عبد العزيز قوله ﴿وعند الدارقطنى﴾ أى فى فوائده بسنده الى سعد بن أبى وقاص وقوله طائفة اختلف فى هذه الطائفة فقيل أهل العلم لابتداء الحديث فى بعض طرقه بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وقيل أهل الحديث وقيل أهل السنة والكل صحيح والتعميم أولى كما قاله الشهاب ونحوه للابى قال يحتمل أن تكون مؤلفة من أنواع من المؤمنين منهم شجعان وفقهاء ومحدثون وغير ذلك ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين فى قطر ويؤيده مافى الابريز عن سيدى عبد العزيز أن المراد بهم أهل الدائرة والعدد من الأولياء وكل من أخذ بحظه من نور النبى صلى الله عليه وسلم فهم حملته وبهم يبقى على وجه الأرض فاذا أراد الله رفعه من الأرض لم يبق منهم أحد فيرتفع النور لانه لاحامل له وهذا الرفع هو المراد بأمر الله فى الحديث وهو المراد أيضا بسد باب التوبة فهو كناية عن رفع ذلك النور ﻫ ولا شك أن كل واحد من المؤمنين له حظ من نوره صلى الله عليه وسلم ولو نور الايمان نعم يتفاوتون فيه بالقلة والكثرة بحسب قوة الايمان وضعفه وكثرة الاعمال وقلتها وقد ورد فى الحديث انه عند قرب الساعة تهب ريح طيبة تقبض روح كل مؤمن حتى لايبقى على الأرض من يقول الله فكلام الشيخ رضى الله عنه موافق لمن يقول بالتعميم وأفصح بالمراد. قوله ﴿يوشك الخ﴾ انما عبر به لأن المعنى المراد بالحديث لم يكن فى زمنه صلى الله عليه وسلم لكنه قريب منه فهو من اخباره بالمغيبات كالحديث الأول والضرب كناية عن جد السير وهذا الحديث قال ابن فرحون فى الديباج مروى عن الثقات ثم قال وقد رواه البخاري عن ابن جريج مرفوعا ومحمد بن عبد الله الأنصاري عن ابن جريج مسندا

عالم المدينة رواه أحمد وصححه الحاكم قال عبد الوهاب ولم يشتهر بعالم المدينة من الأئمة غيره فهم لا ينازعونه فى هذه المرتبة الثالث أن مالكا جمع بين شرفى الفقه والحديث

وهو ثقة ورجاله ثقات مشاهير خرج لهم البخارى ومسلم ه بخ وذكر له روايات وكذا السيوطى فى كتابه تزيين الممالك فى مناقب الامام مالك منها ما أخرجه الحاكم بسنده الى أبى موسى الأشعرى رفعه يخرج ناس من المشرق والمغرب فى طلب العلم الخ قال السيوطى وقد قلت فى معنى هذا الحديث

قال نبى الهدى حديثا من حفه الله بالسكينه
يخرج من شرقها وغرب من طالب الحكمة المبينه
فلا يروا عالما اماما أعلم من عالم المدينه

قوله ﴿قال عبد الوهاب الخ﴾ قال فى الديباج قال القاضى عبد الوهاب مامعناه انه لاينازعنا فى هذا الحديث أحد من أرباب المذاهب اذ ليس منهم من له امام من أهل المدينة فيقول المراد امامنا ونحن ندعى أنه امامنا بشهادة السلف له وبأنه اذا أطلق بين أهل العلم قال عالم المدينة فالمراد به مالك كما اذا قيل قال الكوفى فالمراد به أبو حنيفة قال عياض فوجه احتجاجنا بهذا الحديث من ثلاثة أوجه الأول تأويل السلف أن المراد مالك الثانى أنك اذا اعتبرت ما ذكرناه من شهادة السلف له واجماعهم على تقدمه ظهر انه المراد بذلك الثالث أن طلبة العلم لم يضربوا أكباد الابل من المشرق والمغرب الى عالم ولا رحلوا اليه رحلتهم إلى مالك . قوله ﴿جمع بين شرفى الخ﴾ قال فى الديباج أما ابو حنيفة والشافعى فسلم لهما حسن الاعتبار وتدقيق النظر والقياس وجودة الفقه لكن ليس لهما امامة فى الحديث ولذا لم يخرج لهما أهل الحديث وان كان الشافعى متبعا للحديث لكن بتقليد غيره كان يقول لأبى مهدى وابن حنبل أنتما أعلم بالحديث منى فما صح عندكما فعرفانى به وله فى تقرير الأصول وترتيب الأدلة مالم يسبق اليه من قبله كما أن أحمد وداود من العارفين بالحديث ولا يسلم لهما الامامة فى الفقه وجودة النظر وليس بقصير من قصر منهم فى فن بالذى يسقط رتبته عن الآخر ولكل واحد منهم من المناقب مالو حشيت به الصحف لكان شيئاً كثيرا ه وهو كلام فى غاية الحسن وعن الشافعى قال لى محمد بن الحسن أيهما أعلم صاحبنا أو صاحبكم يعنى أبا حنيفة ومالكا على الانصاف قال نعم قلت أنشدك الله من أعلم بالقرآن منهما قال صاحبكم قلت أيهما أعلم بالسنة قال صاحبكم قلت أيهما أعلم بأقوال الصحابة قال صاحبكم فقلت لم يبق إلا القياس وهو

ولذا ملأ الشيخان صحيحيهما بالرواية عنه ولم يرِ في الصحيحين عن أبي حنيفة والشافعي شيء وأما أحمد فطود عظيم في الحديث لكن لم يرو عنه البخاري إلا في موضعين لأنه أدرك شيوخه فاكتفى بهم إلا أن باعه في الفقه لم يبلغ باع مالك ولا قاربه الرابع أن مالكاً شيخ الجميع وأمامهم أما أبو حنيفة

لا يكون إلا على هذه الأشياء ه اﻫ ومناقب الامام كثيرة شهيرة أفردت بالتآليف . قوله ﴿وقد ملأ الشيخان الخ﴾ قال أبو داود وأصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر ثم مالك عن الزهري عن سالم عن أبيه ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة وقال مراسل مالك أصح من مراسل سعيد بن المسيب والحسن البصري وقال سفيان اذا قال مالك بلغني فهو اسناد قوي وقد صنف ابن عبد البر كتاباً في وصل ما في الموطأ من المراسل والمنقطع والمعضل قال وجميع ما فيه من قوله بلغني ومن قوله عن الثقة عنده مما لم يسنده أحد وستون حديثاً كلها مسندة من غير طريق مالك الا أربعة لا تعرف أحدها اني لا أنسى ولكن أنسى لأسن والثاني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى أعمار الناس قبله أو ماشاء الله من ذلك فكأنه تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل ما بلغ غيرهم في طول العمر فأعطاه الله ليلة القدر خير من ألف شهر والثالث قول معاذ آخر ما أوصاني به النبي صلى الله عليه وسلم أن قال حسن خلقك للناس والرابع اذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة قوله ﴿فطود﴾ أي جبل عظيم وذلك أنه كان يحفظ ألف ألف حديث فهو أكثر من الحافظ والحجة لأن الأول عندهم من يحفظ ألفاً والثاني من يحفظ ثلاثمائة ألف . قوله ﴿إلا في موضعين﴾ أحدهما في كتاب المغازي في باب كم غزى النبي صلى الله عليه وسلم والثاني في باب النكاح في باب ما يحل من النساء وقوله أدرك شيوخه أي وهم يطلبون علو الاسناد ما أمكن . قوله ﴿شيخ الجميع الخ﴾ قال جعفر الفريابي لا أعلم أحدا ممن روى عنه الأئمة ممن مات قبله بظهر طويل الا مالك كيحيى بن سعيد وابن جريج والأوزاعي والثوري وشعبة ه أي لأنه كان مبرزا في الحديث من صغره وقال الدارقطني لا أعلم أحدا اجتمع له ما اجتمع لمالك وذلك أنه روى عنه رجلان حديثاً واحدا بين وفاتهما نحو مائة وثلاثين سنة شيخه ابن شهاب مات سنة ١٢٤ وأبو حذافة السهمي مات سنة ٢٤٠ رويا عنه حديث الفريعة بنت مالك في سكنى المعتدة وقد عد عياض ممن روى عنه من شيوخه ثم من أقرانه ثم ممن هو أصغر منه ألفاً ونيفا وذلك أنه جلس للأخذ عنه وهو ابن سبع عشرة سنة

فقد حكى جمع انه لقى مالكا وأخذ عنه وان كان ابو حنيفة أكبر سنا وقد الف الدارقطنى فى الأحاديث التى رواها ابو حنيفة عن مالك ولا غرابة فقد أخذ عن مالك من هو أكبر سنا من أبى حنيفة كالزهرى وربيعة وقال مالك ماأحد ممن نقلت عنه هذا العلم الا اضطر الى حتى سألنى عن أمر دينه وأماالشافعى فقال مالك استاذى وعنه أخذت العلم وهو الحجة بينى وبين الله تعالى وماأحد امن على من مالك واذا ذكر العلماء فمالك النجم الثاقب وأما أحمد فقد أخذ عن الشافعى فهو تلميذ تلميذه واعتماده على الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة لأنهم

بأمر شيوخه ونقل مطرف عن مالك قال قلت لأمى أذهب لأكتب العلم فألبستنى ثياباً ووضعت الطويلة على رأسى وعممتنى وقالت اذهب الى ربيعة فتعلم من أدبه قبل علمه وقال بعضهم. رأيت مالكا فى حلقة ربيعة وفى أذنه شنف وهذاكله يدل على ملازمته لطلب العلم من صغره كما قاله فى الديباج فالحكاية التى ذكرها صاحب ثمرات الأوراق التى بهامش المستظرف وفيها ما يقتضى أن مالكا كان فى صغره مغنيا هى من الافتراء والمجون الذى لا ينبغى أن يذكر فضلا عن أن يسطر وعلامة الوضع ظاهرة عليها من ألفاظها كافية فى ابطالها عن شىء آخر وإنما نبهت عليها خوفا من أن يتوهم القاصر الذى لم يقف على مناقب الامام صحتها. قوله ﴿فقد حكى جمع الخ﴾ كالدارقطنى فى كتاب الذبائح وفى تأليف له مخصوص بذلك وابن خسرو والبلخى فى مسند أبى حنيفة والخطيب البغدادى فى كتاب الرواة عن مالك ومغلطاى فى نكته على علوم الحديث لابن الصلاح والبلقينى فى محاسن الاصطلاح قاله السيوطى عن الزركشى فى نكته على ابن الصلاح وقال عقبه وهذه العبارة تدل على أنه روى عنه عدة أحاديث والذى وقفت عليه حديثان أحدهما فى مسند أبى حنيفة لابن خسرو والآخر فى الرواة عن مالك للخطيب ولم أقف على تأليف الدارقطنى ووقفت على كتاب فيما رواه الأكابر عن مالك كالزهرى وشعبة ثم وقفت على مسند أبى حنيفة لأبى الضياء فرأيته أورد فيه من رواية أبى حنيفة عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال إذاصليت الفجر والمغرب ثم أدركتهما فلا تعدهما وقد سررت بوجوده وأسأل الله أن يمن على بمؤلف الدارقطنى وأنشد أبياتاً فى هذا المعنى. قوله ﴿واعتماده الخ﴾ تقدم أن للأدلة التى بنى عليها مذهبه سبعة عشر خمسة من الكتاب وخمسة من السنة ومابقى يرجع اليها. وقوله ﴿وعمل الخ﴾ أى لأن أهل كل بلد أعلم بعوائد بلدهم وأحوال سلفهم وقضايا حكامهم دون من سواهم وقد علم أن المدينة معدن العلم وينبوع الحكمة ودار السنة وان

أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ إذا كانت الأحكام تتجدد الى وفاة المصطفى صلى الله عليه وسلم
وعدة شيوخه تسعمائة ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعهم ممن اختاره وارتضاه لدينه وفقهه

مالكا نشأ بها قبل تمام المائة سنة والعهد قريب من عصر النبوة مع أنالا ننكر أنه قد يعزب عن أهل المدينة بعض السنة ونشر عنهم ماتفرد به بعض الصحابة وانما كلامنا فى الطريق الجادة وقد كان الصحابة ومن بعدهم يختارون حديث أهل المدينة ويتبعون آثارهم حتى إذا كانوا فى غير المدينة وشكوا فى أمر لم يقطعوا فيه بشئ حتى يقدموا المدينة فيسألون أهلها عنه فعل ذلك ابن مسعود وابن عمر وأبو هريرة وقال ابن وهب سمعت مالكا يقول كان عمر بن عبد العزيز يكتب الى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ويكتب لأهل المدينة يسألهم عما مضى وأن يعلموه بما عندهم أنظر تأليف الشيخ عيسى الرازى فى مناقب الامام مالك تستفد فائدة وتحرير. قال الشيخ احلولو فى شرحه على السبكى فى مسألة وجوب العمل بخبر الواحد ما نصه قد اشتهر أن عمل أهل المدينة حجة عند مالك وتحقيق ذلك ما ذكره عياض فى المدارك قال أما نقل شرع من جهة النبى صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل كالصاع والمد أنه كان يأخذ فيه منهم الصدقة وزكاة الفطر وكالأذان والاقامة وترك الجهر بالبسملة فى الصلاة أو نقل إقراره كعهد الرقيق أو نقل ترك أحكام لم تلزمهم كترك أخذ زكاة الخضر فهذا النوع من اجماعهم حجة قطعية واليه رجع أبو يوسف وهو الذى تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا ووافق عليه جمع من الشافعية وكذا نقول لوتصور ذلك فى غيرهم لكن لا يوجد فان شرط التواتر تساوى الطرفين والواسطة فان الذى ينقل غيرهم آحاد والتواتر مقدم النوع الثانى اجماعهم على نوع من طريق الاجتهاد وهذا النوع اختلف فيه أصحابنا مذهب بعضهم الى أنه ليس بحجة قالوا لأنهم بعض الأمة وأنكروا أن يكون ذلك قول مالك وقال بعضهم يرجح على اجتهاد غيرهم وقال آخرون هو حجة يقدم على خبر الواحد قال عبدالوهاب وعليه يدل كلام ابن المعدل وأبى مصعب وجماعة من المغاربة قال عياض وأما معارضته لخبر الواحد فيما كان إجماعهم عليه من طريق النقل فهو مقدم على الخبر من غير خلاف عندنا هذا ما يليق من كلامه على المسألة وأما ما ذكره الصيرافى والغزالى وغيرهما من المخالفين فتحريف لم يرو شئ منه عن مالك هـ لخ قلت وبه يسقط بحث الشربينى فى تقريراته فى كون عمل أهل المدينة حجة. قوله ﴿مما اختاره الخ﴾ قال ابن أبى أويس سمعت

وتيقظه ولازم ابن هرمز خمس عشرة سنة من الغدو الى الزوال فى علم قال مالك لا أبثه لأحد وقام بمذهبه بعد وفاته جماعة أشهرهم عبدالرحمن بن القاسم العتقى المصرى وأخذ عن ابن القاسم جماعة منهم سحنون مؤلف المدونة واسمه عبد السلام بن سعيد التنوخى ولمالك عدة تآليف

مالكا يقول ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذوا دينكم فقد أدركت سبعين ممن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فما أخذت عنهم شيأ وان أحدهم لو اؤتمن على بيت مال لكان أمينا الا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن يعنى المعرفة بعلم الحديث ه وأما من روى عن الامام مالك فقد ذكر السيوطى عن أبى بكر البغدادى ألف رجل الاسبعة ورتبهم على حروف المعجم ثم زاد عليه جماعة كثيرة فانظره. قوله ﴿ابن هرمز﴾ قال فى (ق) وهرمز بالضم بلد على خور من أخوار الهند وقلعة بين القدس والكرد وعلم ه واختلفت الروايات فى مدة أخذه عنه فالذى عند جس هنا وفى شرح الرسالة خمس عشرة سنة وتبعه (ش) وذكر فى الديباج عن الامام أنه قال انقطعت الى ابن هرمز سبع سنين وفى رواية ثمان سنين لم أخلطه بغيره وكنت أجعل فى كمى تمرا أناوله صبيانه وأقول لهم ان سألكم أحد عن الشيخ فقولوا له مشغول وفيه أيضاً قال مالك كان الرجل يتخلف للرجل ثلاثين سنة يتعلم منه قال بعض أصحابه كنا نظن أنه يريد نفسه مع ابن هرمز وهو الذى عند الهلالى ويمكن التوفيق بأن السبع أو الثمان فى اختصاصه به كما يشعر به قوله لم أخلطه بغيره وما زاد على ذلك كان يأخذ عنه وعن غيره. وقوله ﴿فى علم الخ﴾ أى من الأسرار التى لا تفشى ولا تعلق لها بالأحكام كالمتشابه من الكتاب والسنة وغوامض التوحيد والأخبار بالمغيبات ونحو ذلك ولمحبة هذا الشيخ رضى الله عنه للخمول كان يستحلف مالكا أن لا يذكر اسمه فى حديث ولعل مالكا كان يعنيه فى الموطأ بلغنى عن الثقة. قوله ﴿العتقى الخ﴾ منسوب الى العبيد الذين نزلوا بالطائف الى النبى صلى الله عليه وسلم فأعتقهم وكنيته أبو عبدالله وروى أيضاً عن الليث وعبدالعزيز بن الماجشون وغيرهما وروى عنه أصبغ وسحنون وعيسى بن دينار والحارث بن مسكين ويحيى بن يحيى وابن عبدالحكم وغيرهم وخرج له البخارى فى صحيحه. قوله ﴿منهم سحنون﴾ لقب باسم طائر حديد البصر لحدته فى المسائل وقوله التنوخى نسبة الى تنوخ قبيلة من العرب قال فى (ق) تنخ بالمكان تنوخا أقام به ومنهم تنوخ قبيلة لأنهم اجتمعوا فأقاموا فى مواضعهم وأصله شامى من حمص وقدم أبوه سعيد فى جند حمص الى أفريقية قال عبدالملك بن الخشاب وكان ثقة رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم يمشى فى طريق

عد الخطاب منها ثمانية منها الموطأ لم يسبق الى مثله وليس بعد القرآن أصح منه ونقل الجزولى أن بعض العلماء أقام بالروضة المشرفة ثلاثين شهراً يضرع الى الله أن يرى المصطفى صلى الله عليه وسلم نوماً ليسأله عما يلتزمه من كتب الحديث و يتبعه من المذاهب فلما كانت ليلة عرفة

وأبو بكر خلفه وعمر خلف أبي بكر ومالك خلف عمر وسحنون خلف مالك ومناقبه كثيرة توفى فى رجب سنة أربعين ومائتين وهو ابن ثمانين ومولده سنة ستين ومائة و وفاة ابن القاسم تأتى عند (ش) مع وفاة مالك . قوله ﴿عدة تآليف الخ﴾ لكن المشهور منها الموطأ وسائر تآليفه انما رواها عنه من أرسل بها اليه أو آحاد من أصحابه كما قاله فى المدارك وقوله ﴿عد الخطاب الخ﴾ قال بعد أن ذكر الموطأ ومن تآليفه رسالة ابن وهب فى القدر والرد على القدرية وكتاب فى النجوم ومنازل القمر حسن مفيد و رسالة فى الأقضية فى عشرة أجزاء و رسالة فى الفتوى وأخرى الى الرشيد فى الأدب والمواعظ وأخرى الى الليث فى إجماع أهل المدينة وكتاب فى تفسير غريب القرآن ونسب اليه كتاب السر وأنكره اه بخ وأنكر بعضهم أيضا رسالته الى الرشيد وحلف أصبغ ماهى له وقال السيوطى إسنادها اليه ضعيف وأنكرها كثير من المشايخ وقالوا فيها أحاديث منكرة لو سمع مالك من يحدث بها أدبه . قوله ﴿الموطأ الخ﴾ بضم الميم وفتح الواو وتشديد الطاء بمعنى الممهد المنقح المحرر واختلف فى سبب تسميته بذلك فذكر أبو الحسن بن فهر فى كتاب فضائل مالك بسنده اليه أنه قال عرضت كتابى هذا على سبعين فقيها فكلهم واطأنى عليه فسميته الموطأ اه وقيل انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال له وطىء للناس هذا العلم وقيل أول من أمره به وحثه عليه أبو جعفر المنصور قال له ضع هذا العلم ودون كتاباً وجنب فيه شدائد عبدالله بن عمر و رخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود واقصد أواسط العلم وما أجمع عليه الصحابة والأئمة فكان مالك اذا ذكر هذه الوصية استحسنها اه والجمع ممكن . قوله ﴿لم يسبق مالكا الخ﴾ يحتمل فى التسمية والعمل معا قال ابن فهر لم يسبق مالكا أحد الى هذه التسمية فان من ألف فى زمانه بعضهم سمى بالمخرج و بعضهم بالمصنف و بعضهم بالمؤلف اه و يحتمل فى العمل فقط وان سبقه بعضهم الى التسمية . قوله ﴿وليس بعد الخ﴾ هكذا قال جماعة ممن عاصر مالكا كالشافعى ومن بعده بيسير قبل وضع البخارى ومسلم لأنهما اعتبرا شروطا لم يعتبرها مالك لفساد الزمان بعده . قوله ﴿ونقل الجزولى الخ﴾ ونحو هذا ما أخرجه ابن عبدالبر من طريق مصعب بن عبدالله الزهرى عن أبيه قال كنت جالساً مع أبى فى المسجد فأتاه رجل

وكانت ليلة جمعة ختم القرآن ووقف إزاء القبر الشريف وقال . ياخير من أرسل بخير كتاب أنزل
أقسمت عليك بمن اصطفاك . وهدى الخلق بهداك . إلا ماجمعت بيني وبين مرادي قال فرأيت
نوما النبي صلى الله عليه وسلم فقلت قد اختلف على رواة حديثك فدلني قال عليك بما رواه
مالك فقلت اختلف على الفقهاء فدلني قال عليك بفقه مالك فقلت قد اختلف على أصحابه فدلني
قال عليك بما رواه عبد الرحمن بن القاسم فقلت يارسول الله أدع الله أن يرزقني شفاعتك
قال أعانك الله عنها بعمل يرضاه منك ودفعني دافع وقال لا تشغله بأكثر من هذا فأفقت
وكان مالك معروفا بقوة العقل والذكاء والفهم مشهوراً بكمال الحفظ والضبط موصوف بالتقوى

فقال أيكم مالك فقالوا هذا فقال والله لقد رأيت البارحة رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً
في هذا الموضع فقال هاتوا مالكا فأتى به فقال افتح حجرك ففتحت فملأه مسكا وقال ضعه
اليك وبثه في أمتي فبكى مالك وقال الرؤيا تسر ولا تغر إن صدقت رؤياك فهو العلم الذي
أودعني الله . والحكايات في هذا المعنى كثيرة . قوله ﴿بقوة العقل الخ﴾ اتفقوا على أنه كان أعقل
الناس في زمانه وكان شيخه ربيعة اذا رآه يقول جاء العاقل وقال ماجالست سفيها وهذا أمر
لم يسلم منه غيره ومن تأمل كلامه ومخاطبته مع الملوك بالسياسة والرد الجميل علم برجحان عقله
قوله ﴿بكمال الحفظ الخ﴾ قال كنت آتي ابن المسيب وعروة والقاسم وأباسلمة وحميدا وسالما وجماعة
أسمع من كل واحد من الخمسين الى المائة ثم أنصرف وقد حفظته كله من غير أن نخلط هذا
بحديث هذا وقال ما استودعت قلبي شيئاً فنسيته . قوله ﴿بالتقوى والاتباع الخ﴾ قال الامام
أحمد مالك أتبع من سفيان واذا رأيت الرجل يبغض مالكا فاعلم أنه مبتدع اه وكان اذا جاءه
مبتدع يقول أما أنا فعلى بينة من ربي وأما أنت فشاك فاذهب الى شاك مثلك فخاصمه ثم يقرأ
(قل هذه سبيلي أدعو الى الله الآية) واذا ذكر أحد من أهل البدع يقول قال عمر بن عبد العزيز
سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر بعده سنناً الأخذ بها اتباع لكتاب الله وقوة
على دينه واستكمال لطاعته ليس لأحد تبديلها ولا النظر فيما خالفها من اهتدى بها فهو مهتد
ومن استنصر بها فهو منصور ومن تركها اتبع غير سبيل المؤمنين وولاه الله ماتولى وأصلاه
جهنم وساءت مصيرا وكان كثيرا ماينشد

وخير أمور الدين ما كان سنة   وشر الأمور المحدثات البدائع

والاتباع وتجنب الابتداع زاهداً ورعا وان كان يلبس و يأكل الطيب فلكل وجه وانما الأعمال بالنيات وقوراً مهيباً قال أبو مصعب كنا نكون عند مالك فلا يكلم هذا هذا ولا يلتفت والناس مطرقون مهابة منه وفيه قيل

يأبى الجواب فلا يراجع هيبة والسائلون نواكس الأذقان

قوله ﴿زاهدا الخ﴾ كان يسكن بالكراء الى أن مات وكانت الهدايا تأتيه من كل ناحية فيفرقها وكان فى ابتداء أمره ضيق الحال ثم اتسع حاله قال ابن القاسم كان مالك يتجر بأربعمائة دينار يأكل منها . قوله ﴿وان كان يلبس الخ﴾ قال الزبيدى كان مالك يلبس الثياب الجياد البيض و يتطيب و يقول ماأحب لأحد أنعم الله عليه إلا أن يرى أثر نعمته عليه وكان يقول أحب للقارئ أن يكون أبيض الثياب وقال بشر الحافى دخلت على مالك وعليه طيلسان يساوى خمسمائة درهم قد وضع جناحه على عينيه أشبه شئ بالملوك ولما كتب له سفيان ابن عيينة كتابا من جملته قد بلغنى عنك من رفاهية العيش مالا يليق بأمثالك من لبس الرقيق وأكل الدقيق ولم يبلغنى عنك كبير عبادة وأخاف أن تكون ملت الى الشهوات فأجابه بقوله وأما ماذكرت من لبس الرقيق الخ فليس بمخالف للسلف قال تعالى (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده) الآية وكان صلى الله عليه وسلم يلبس ماوجد ولا يأنف من الثوب الخشن لخشونته ولا من الرفيع لحسنه وتشترى له الحلة لأجل لقاء الوفود بالثمن الرفيع وكان يحب الحلوى والعسل واللحم و يأكل ماوجد ولم يكن ذلك تشهيا منه ولا ميلا الى الطيبات هـ بخ وكتب اليه أيضا عبدالله العمرى الزاهد العابد يحضه على العزلة فكتب اليه مالك ان الله تعالى قسم الأعمال كما قسم الأرزاق فرب رجل فتح له فى الصلاة دون الصوم وآخر فى الصدقة وآخر فى الجهاد ونشر العلم أفضل الأعمال وقد رضيت بما فتح الله لى من ذلك وما أظن ماأنا فيه دون ماأنت فيه وأرجو أن يكون كل منا على خير و يجب على كل واحد منا أن يرضى بما قسم الله له والسلام هـ وهذا يدل على وفور علمه وعقله واعتناء أهل الخير به ولذلك كانوا يتفقدونه لينظروا ماعنده من الله علينا بهم ورزقنا محبتهم . قوله ﴿وفيه قيل الخ﴾ نسب بعضهم البيتين الى سفيان الثورى أخذا بظاهر كلام ابن فرحون فى الديباج لأنه قال وكان الثورى فى مجلسه فلما رأى اجلال الناس له واجلاله للعلم أنشد يأبى الجواب الخ وليس فيه تصريح بأنهما من انشائه فيحتمل أنهما من انشاء غيره لكن لما رأى حال مالك تذكر البيتين فأنشدهما وفى تزيين الممالك للسيوطى قال عمرو بن عثمان والزهرى دخل شاعر على مالك

أدب الوقار وعز سلطان التقى فهو المهيب وليس ذا سلطان

ولابن المبارك فيه

صموت اذا ما الصمت زين لأهله وفتاق ابكار الكلام المختم
وعى ما وعى القرآن من كل حكمة ونيطت له الآداب باللحم والدم

ولابى الفضيل النحوى فيه

ان الامام الأصبحى من النجوم الزاهرات
حفظ الاله به الحديث وعده فى الحافظات
وتصرفت آراؤه فى المبدآت المبدعات
ومشى على الهدى الذى مشى عليه اخو الثبات
طلب المعالى فاستوى فوق المعالى المشرفات
و تشرقت أنواره نحو البلاد القاصيات

وكان شديد التعظيم لرواية المصطفى صلى الله عليه وسلم اذا جاء الناس الى بابه تخرج الجارية فتقول يقول لكم الشيخ تريدون الحديث أو المسائل فان قالوا المسائل خرج كما هو وان قالوا الحديث اغتسل وتطيب ولبس ثيابا جدداً والقى رداءه على رأسه وتوضع له منصة فيخرج وعليه الخشوع فيجلس عليها ولا يزال يبخر بالعود حتى يفرغ ولم يكن يجلس على المنصة إلا للحديث ولدغته عقرب يوما وهو يحدث ستة عشرة مرة ولونه يتغير و يصفر ولم يقطع قال مطرف فلما تفرق الناس قلت يا أبا عبدالله رأيت منك اليوم عجبا قال انما صبرت إجلالا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كلامه العلم نفور لا يأنس إلا بقلب تقى خاشع وقال ينبغى للعالم اذا كان رأسا يشار اليه بالأصابع أن يضع التراب على رأسه و يعاتب نفسه اذا خلا بها ولا يفرح بالرئاسة فانه اذا اضطجع فى قبره و توسد التراب ساءه ذلك له وقال مازهد فيها أحد إلا أنطقه الله بالحكمة وقال له

فمدحه بقوله يأبى الجواب الخ وفى رواية يدع وقوله المهيب وفى رواية المطاع . قوله ﴿ست عشرة الخ﴾ وقيل سبع عشرة وعلى كل حال فهو من خرق العادة فالانسان يتأثر بالمرة الواحدة و يسرى فيه السم و يتضرر به صبر أم لا بالمرة الواحدة فكيف بهذا العدد ولكن الله خفف عنه الألم وسلمه من سمها ببركة أدبه مع الحديث الشريف كما سلم خالد بن الوليد من السم الذى شربه ببركة اسم الله تعالى وقوله قال مطرف الخ الذى فى الديباج وجس على الرسالة أن القائل عبدالله بن

رجل أوصني قال له اذا هممت بأمر من طاعة الله فلا تحبسه فواقا حتى تمضيه فانك لا تأمن الاحداث واذا هممت بغير ذلك فان استطعت أن لا تمضيه فواقا فافعل لعل الله يحدث لك توبة ولا تستحي اذا دعيت لأمر ليس بحق أن تقول قال الله عز وجل والله لا يستحي من الحق وطهر ثيابك وانقها من معاصي الله وعليك بمعالي الأمور وكرائمها واتق رذائلها وما سفسف منها فان الله يحب معالي الأخلاق ويكره سفسافها وأكثر من تلاوة القرآن واجتهد أن لا تأتي عليك ساعة من الليل والنهار إلا ولسانك رطب بذكر الله وتخلف عن الجماعة والجمعة قبل وفاته بسبع سنين وقال يوم وفاته لولا انى فى آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة ماحدثتكم سلس بولي فكرهت أن آتي مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكرهت أن أذكر علتي فأشكو ربي وقيل سلس ريحه أيضا وذلك من ضرب جعفر بن سليمان له وقال له يحيى بن يحيى فى مرض موته أوصني فقال أوصيك بثلاث الاولى أجمع لك فيها علم العلماء اذا سئلت عن شيء لا تدريه فقل لا أدرى الثانية

المبارك ويحتمل أن كلا منهما سأله عن ذلك . قوله ﴿هممت﴾ بفتح الهاء والميم من باب قتل وقوله فواق بضم الفاء وفتحها الزمن اليسير الذى بين الحلبتين وذلك أن الناقة تحلب ثم تترك هنيئة يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب ثانيا واستعملته العرب فى الزمن اليسير كما هنا فالمراد مقدار فواق الناقة . قوله ﴿من ضرب جعفر الخ﴾ كان واليا على المدينة فى خلافة أبي جعفر المنصور قيل انه نهاه عن حديث ليس على مستكره طلاق فحدث به على رؤس الناس وقيل انه قيل لجعفر أنه لا يرى بيعتكم أخذا بحديث ثابت بن أحنف فى طلاق المكره أنه لا يلزم وقيل غير ذلك وقال ابن بكير ماضرب إلا فى تقديمه عثمان على علي واختلف فى مقدار ضربه من ثلاثين الى مائة ولما حج المنصور أرسل له جعفرا ليقتص منه فقال أعوذ بالله ماارتفع منها سوط إلا جعلته فى حل لقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم أى لأنه من بني العباس وكان مالك يقول ضربت فيما ضرب فيه محمد بن المنكدر وربيعة وابن المسيب يعنى على اظهار الحق قال الجياني مازاد بعد ذلك الضرب فى رفعة عند الناس واعظام حتى كأن تلك الأسواط حليا حلي بها. قوله ﴿لا تدريه الخ﴾ مفهومه أنه اذا كان يدريه فهل يجب عليه الجواب أم لا ذكر الجزولي فى شرح الرسالة أنه يجب على المسئول الجواب بشروط أربعة الأول أن يكون عالما بالحكم كما هو الموضوع عندنا الثاني أن يسأل السائل عما يجب عليه الثالث أن يخاف فوات النازلة الرابع أن يكون السائل والمسئول بالغين هـ ونظمها بعضهم بقوله

وسائل عن فرضه مكلف　　لمثله بعلم ذاك يوصف

أجمع لك فيها طب الأطباء أن ترفع يدك من الطعام وأنت تشتهيه الثالثة أجمع لك فيها حكمة الحكماء اذا كنت فى قوم فكن اصمتهم فان أصابوا أصبت معهم وان أخطؤا سلمت منهم قال أبو بكر ابن عبدالله الصواف دخلنا على مالك فى العشية التى قبض فيها فقلنا ياأبا عبد الله كيف تجدك قال ماأدرى ماأقول لكم إلا أنكم ستعاينون غداً من غفر الله مالم يكن فى حساب ثم ماخرجنا حتى غمضناه ورأى عمرو بن يحي بن سعيد الانصارى ليلة وفاة مالك قائلا يقول

لقد أصبح الاسلام زعزع ركنه ... غداة ثوى الهادى الى ملحد القبر

امام الهدى لازال للعلم صائنا ... عليه سلام الله فى آخر الدهر

قال فانتبهت فكتبت البيتين فى السراج واذا الصارخة على مالك وقال الشافعى قالت لى عمتى ونحن بمكة رأيت هذه الليلة عجبا كان قائلا يقول لى مات الليلة اعلم أهل الارض فحسبناها فاذاهى ليلة وفاة مالك وقال ابراهيم ابن أبى يحي نمت فرأيت الشمس كسفت وأظلمت الارض فقلت أقامت القيامة فقيل لى ولم لاتقوم وقد مات عالم الاسلام فقلت من قال مالك بن أنس فانتبهت

مطلبه يخشى عليه الفوت ... جوابه حتما عليه بت

وعلى عدم العلم يحمل أيضا قوله اذا ترك العام لاأدرى أصيبت مقالته ونظمه من قال

ومن كان يهوى أن يرى متصدرا ... ويكره لاأدرى أصيبت مقالته

وقال الامام أيضا اذا سئل الرجل عن مسالة ولم يجب عنها واندفعت عنه فتلك بلية صرفها الله عنه قوله ﴿أن ترفع يدك الخ﴾ وذلك يستلزم عدم الشبع غالبا وهو المقصود فهو من التعبير بالملزوم وارادة اللازم . قوله ﴿سلمت منهم﴾ أى من خطئهم وهذا ان حمل على الامور الجائزة أو المطلوبة شرعا كالمذاكرة فى العلم فلا يحتاج الى تقييد وهو الظاهر المناسب لحال الامام ويحى وان حمل على اشتغالهم بالغيبة مثلا فيقيد بمالم يقدر على نهيهم ولا على القيام عنهم مع كراهة ذلك بقلبه وتقدم أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا المواهب أن يقرأ الاخلاص والمعوذتين ويهدى ثوابهما للمغتاب ومن حكم مالك أيضا ماأوصى به الشافعى عند مفارقته فقال له لاتسكن الريف أى أطراف البلاذ التى لاتخالط علما فيضيع علمك واكتسب الدراهم ولا تكن عولة على الناس واتخذ ذا جاه ظهرا لئلا يستخف بك العامة ولا تدخل على ذى سلطان إلا وعنده من يعرفك واذا جلست عند كبير فليكن بينك وبينه فسحة لئلا يأتى من هو أقرب منك فيدنيه ويبعدك فيحصل

فازعا فاذا به قد مات وكانت وفاته يوم الأحد رابع عشرة ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومائة وقد رمز بن غازى لوفاته فى قوله

وعام فقط مات مالك الرضى وقد مات ابن قاسم عام قضى

وقال المقرى قد رمز الشيخ بن غازى الماهر وفات مالك بقـــول ظاهر

وذلك فقط غير أن لا تورية فيه ولا اشارة لتعميمه فقلت لما ان رأيت ذلك تاريخه قولك فاز مالك قلت ظاهر كلام المقرى لفظ فقط ليس لها معنى مناسب للمقصود هنا وفيـه نظر ففى القاموس من معانيها بشدة الصياح والضرع والشوق الشديد والشد والتضييق وكلها مناسب نعم لو رمز بقطع

فى نفسك شيء وروى أيضا عن يحيى بن يحيى أنه قال دخلنا على مالك فى مرض موته فلما سلمنا عليه أقبل علينا وقال الحمد لله الذى أضحك وأبكى وأمات وأحيا أما انه قد جاء أمر الله ولا بد من لقائه فقلنا كيف تجدك يا أبا عبدالله فقال أجدنى مستبشرا بصحبة الأولياء وهم العلماء ولا عز على الله بعد الأنبياء منهم ومستبشرا بطلب هذا الأمر يعنى العلم ثم حدثهم بفضائله .قوله ﴿ وكانت وفاته ﴾ قال فى الديباج اختلف فى تاريخ وفاته والصحيح أنها كانت يوم الأحد لتمام اثنين وعشرين يوما من مرضه فى ربيع الأول سنة تسع وتسعين ومائة وقيل لعشر مضت منه وقيل لأربع أو لثلاث عشر وقيل فى رجب وقيل غير ذلك هـ الخ وقال مصعب بن عبدالله مات فى صفر وصلى عليه عبد الله بن محمد بن إبراهيم أمير المدينة وكان ممن حمل نعشه وترك من الأولاد يحيى ومحمدا وحمادا وأم البنين واسمها فاطمة زوج ابن اخته إسماعيل وكانت تحفظ الموطأ وكانت تقف خلف الباب عند القراءة فاذا غلط القارىء نقرت الباب ليتفطن مالك لذلك فيرده وكان ابنـه محمد يجيء وهو يحرس فلا يجلس فيقول مالك انمـا الأدب أدب الله هذا ابنى وهذه ابنتى ويقول فى بعض الأحيان بما يهون على أن هذا الشأن على أن هذا الشأن لا يورث وان أحـدا لم يخلف أباه فى مجلسه الا عبد الرحمن بن القاسم أى ابن محمد بن أبى بكر وبلغت تركته ثلاثة آلاف دينار وثلاثمـائة ونيف . قوله ﴿ ورمز بن غازى الخ ﴾ ذكر ذلك فى تكميـل التقييد أى تقييد أبى على المدونة وتحليل التعقيد أى الواقع فى كلام ابن عرفة فى مختصره من جملة أبيات تتعلق بالتاريخ وهى قوله

قد فتح الغرب لسوسى الأقصى موسى وطارق بما لا يحصى

سنة تسع خلافة الوليـــد وبعد عامين غدا الفتح يزيد
فافـــترس الأندلسى العقبانى وبر فى خمسة ليـــلان
دخلهـــا بعد الفتى المروانى فى عام قلح عابد الرحمن
وعقدت رايتـــه فى القطب وجاءنا ادريس عام قعب
إلى وليـــلى المغرب القصى اذا قام صنوه على المهدى
وبعد ماسم سما النجل الأبى واختـــط بأسنا لعام قضب

وعام قعط البيت وبعده

وأشهب والشافعى عندى ردا الى الله بعـام رد اه

﴿تتميم﴾ توفى أبو حنيفة عام مائة وخمسين والامام أحمد عام احدى وأربعين ومائتين وأشار الفشتالى الى وفاة الأئمة الأربعة بقوله

فنعمان عف مالك قطع حجة وللشافعى رده أمر ابن حنبل

وذيله الهلالى بميلادهم بقوله

وميـــلادهم ليم ونجم وصيف وقصد على الترتيب فضلهم جلى

﴿فائدة﴾ نقل القرافى فى شرح المحصول عن أمام الحرمين أنه قال أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب الصحابة بل عليهم أن يتبعو مذاهب الأئمة الذين سبرو واوحررو والأن الصحابة رضى الله عنهم لم يعتنوا بتهذيب مسائل الاجتهاد وايضاح طرق النظر بخلاف من بعدهم ه ومراده بالعوام المقلدون ولو كانوا علماء لأن العامى عند الأصوليين هو المقلد والفقيه هو المجتهد المطلق كامر ثم قال ورأيت لابن الصلاح أن التقليد يتعين لهؤلاء الأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهبهم انتشرت حتى ظهر تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها فاذا أطلقوا احكما وجد مكملا فى موضع آخر وأما غيرهم فتنقل عنهم الفتوى مجردة ه الخ وفى المعيار آخر باب الجنائز نص الأئمة المحققون أن المقلد الصرف مثلى ومثل من اشتملت عليه هذه الأوراق وأ كبر مناطبقة ممنوع من الاستدلال بالحديث وأقوال الصحابة بل ذلك عنـدهم من الأوليات قالوا وانمـا يستعظم عدم استـدلال المقلد بذلك ويشنع القول فيه الجهال حتى نقل أبو بكر بن خيران على تحريمه اجماع الأمة ه وفى الرسائل لابن عباد بعد كلام فى هذا المعنى والتقوى تمنع من تحكيم الانسان فهمه القاصر على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يأخذ معانيه من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء

كان أظهر واختلف فى عام ولادته من ثلاث وتسعين الى سبعة وتسعين فعمره ينيف على الثمانين
وأبوه أنس كان فقيها وجده مالك من كبار التابعين أحد الأربعة الذين جهزوا عثمان ودفنوه ليلا
وجد أبيه أبو عامر واسمه أنس أيضا صحابى شهد المشاهد مع المصطفى صلى الله عليه وسلم غير بدر وكان حليفا

فهم الذين يعلمون مواقعها و يضعونها مواضعها كما قال ابن وهب لولا مالك والليث لضللت وقال سفيان بن عيينة الحديث مضلة إلا للعلماء يعنى لسوء فهم من عداهم ه بتصرف وفى جواب الابى على اليوسى أجاب به السلطان مولاى اسماعيل لما سأله عن قضية فعلها عثمان رضى الله عنه قال فى آخره ثم انا اليوم على مذهب الامام مالك مقلدون له فى قواعده متبعون له فى مذهبه فليس لنا أن نتعلق من أقوال السلف وأفعالهم إلا بما وافق مذهبنا ومذهبنا بحمد الله متقرر فى هذه المسألة وغيرها ولا تجوز لنا الفتوى إلا بالمشهور أو الراجح وتتبع الرخص لايجوز لنا قولا وعملا هالخ . قوله ﴿من ثلاث الخ﴾ هذا قول يحي بن بكير وهو الأشهر كمافى الديباج وقال ابن عبد الحكم سنة أربعين وقال الشيرازى سنة خمس وقيل ست وقيل سبع وقيل سنة تسعين . قوله ﴿وأبوه أنس الخ﴾ أشار (ش) الى نسب الامام مختصرا و بسطه أن تقول مالك بن أنس بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بمعجمة فتحتانية على الصواب ابن خثيل مصغرا بخاء معجمة وقال الدارقطنى بجيم والمشهور الأول ابن عمرو بن الحارث الأكبر وهو ذواصبح هكذا ذكره عياض وابن فرحون والضمير فى قولهم وهو الخ يعود على الحارث لا على الامام مالك خلافا لما توهمه الشيخ مصطفى قاله الهلالى و وقع فى النسخ المطبوعة من الديباج اسقاط الحارث الأول. قوله ﴿وجده مالك الخ﴾ كنيته أبو أنس روى عن عمر وطلحة وعائشة وغيرهم و روى عنه بنوه الثلاثة أنس وأبو سهيل نافع والربيع وأغزاه عثمان أفريقية ففتحها وكان عمر ابن عبدالعزيز يستشيره فى الامور كما ذكره مالك فى الموطأ وروى مالك عن أبيه عن جده حديث الغسل واللباس . قوله ﴿صحابى الخ﴾ قاله القاضى بكر بن العلاء القشيرى ونقل ابن حجر فى الاصابة عن الذهبي أنه لم ير من ذكره فى الصحابة وقال انه كان فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم اه لكن من حفظ حجة مع وجود المرجح وهو كونه فى زمن النبي . قوله ﴿كان حليفا الخ﴾ أى فهو مولى حلف لامولى عتاقة قال الربيع بن مالك المتقدم عن أبيه قال قال لى عبدالرحمن بن عثمان بن عبد الله التميمى ابن أخى طلحة ونحن بطريق مكة يامالك هل لك الى مادعانا اليه غيرك أن يكون دمنادمك وهدمنا هدمك مابل بحر صوفة فأجبته الى ذلك نقله فى الديباج وقال عياض

لطلحة بن عبد التيمي أحد العشرة أصبحي من ذى أصبح بطن من حمير ومالك من تابع التابعين لأنه وان أدرك عائشة بنت سعد بن أبي وقاص والصحيح أنها ليست صحابية ﴿وفى طريقة﴾ أبي القاسم (الجنيد) بن محمد سيد الصوفية علما وعملا وامامهم و يلقب أبوه بالقواريرى لأنه كان يبيع

لم يختلف علماء النسب فى نسب مالك هذا واتصاله بذى أصبح إلا ماذ كره عن ابن اسحاق أنه مولى بنى تيم أى مولى عتاقة وهو وهم سببه ما كان بين سلفه وبينهم من الحلف أو المصاهرة أو هما ه أى لأن جد الامام تزوج منهم فتأكدت النسبة بينهم ه وقد رد مالك وغيره على ابن اسحاق قوله فى وقته حتى قيل ان ذلك هو سبب اخراج مالك بن اسحاق من المدينة . قوله ﴿من ذى أصبح﴾ أى من ذريته وتقدم أنه لقب الحارث الأكبر وعادة عرب حمير أن يلقبوا ملوكهم بذى كذا نحو ذو أصبح وذو يزن والد سيف بن ذى يزن وذو كلاع وذو نواس وذو هذه جزء علم قارنت وضعه فلا تحذف إلا فى النسب فيقال أصبحي و كلاعى مثلا فان أرادوا جمع هذه الاعلام حذفوا الجزء الثانى فيقولون من أذواء اليمن أى ملوكهم فالامام عربى حميرى أصبحي من العرب القحطانية لامن العرب العدنانية أهل الحجاز خلافا للحلبي فى سيرته حيث قال ان مالكا يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم فى مرة ولعله ظن أنه من بنى تيم من جهة النسب لان جدهم تيم من أولاد مرة وعبارة الحلبي لاتقبل التأويل خلافا للزرقانى فى شرح الخطبة لأنه لم يقل تيمى حتى يقال انه على طريقة المحدثين من نسبة الحلف لمن حالفهم على جهة التسامح بل قال أن مرة من أجداد الامام كما مر ولذلك اعترض عليه غير واحد وذو أصبح هو أخو يحصب بتثليث الصاد قبيلة القاضى عياض رحم الله الجميع قول (ظم) ﴿وفى طريقة الجنيد السالك﴾ قال جس المراد بطريقته مذهبه فى العمل على تخليص القلب من الرذائل القاطعة عن الله تعالى وتحليه بالفضائل المنورة للبصيرة وذلك متوقف على معرفة حقائق الأمراض وأسبابها وكيفية علاجها وقد رجعت الطرق الى أربعة شاذلية وهى قسمان زروقية وجزولية وقادرية ورفاعية وغزالية والمشهور منها فى المغرب الشاذلية واختار (ظم) طريقة الجنيد مع أن شيوخ الطريقة كثيرون لأن طريقته خالية عن البدع مع شهرته حتى شاع أنه سيد الصوفية ه ولأن عامة طرق المشائخ ترجع اليها . قوله ﴿علما وعملا الخ﴾ اما الأول فكان من علماء الظاهر والباطن دليل الأول أنه كان يفتى وهو ابن عشرين سنة على مذهب شيخه أبى ثور بحضرته وهو من الائمة المجتهدين فلم ينكر عليه وقال الشعرانى فى الطبقات صحب الجنيد الشافعي وروى عنه مذهبه القديم ه وكان شافعيا

الزجاج قال ابن السبكى ونرى أن طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم قال المحلى فانه خال من البدع دائر على التسليم والتفويض والتبرى من النفس ومن كلامه رضى الله عنه الطريق الى الله مسدود الا على المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت فى النوم انى أتكلم على الناس فوقف على ملك وقال ماأقرب ماتقرب به المتقربون الى الله تعالى قلت عمل خفى بميزان وفى فتولى يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن رماه فى جملة الصوفية بالزندقة عند جعفر المقتدر حتى أمر بضرب أعناقهم فأمسكوا إلا (الجنيد) فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبى ثور شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن النورى للسياف فقال لم تقدمت قال أوثر

ودليل الثانى مانقله الصوفية من كلامه الذى يبهر العقول ويدل على أنه من الراسخين فى طريق القوم كما فى الحلية وغيرها قيل له من أين أخذت هذا العلم أى علم المعرفة قال من جلوسى بين يديه تحت هذه الدرجة ثلاثين سنة وأشار الى درجة فى داره ومن كلامه المناسب لما نحن بصدده أنه سئل عن المعرفة بالله تعالى هل هى كسبية أو ضرورية فقال رأيت الأشياخ تدرك بشيئين فما كان منها حاضرا فبالحس وما كان غائبا فبالدليل ولما كان الحق تعالى غير باد لحواسنا كانت معرفته بالدليل إذ لانعلم الغيب والغائب إلا بالدليل ولا نعلم الحاضر الا بالحس ه وأما الثانى وهو العمل فكانت له فى بدايته مجاهدات عظيمة فكان ورده كل يوم أربعمائة ركعة وثلاثين ألف تسبيحة ومانزع ثوبه للنوم أربعين سنة ولم يأكل الا مرة فى الأسبوع عشرين سنة وانظر ابن عباد عند قول الحكم لا يستحقر الورد الا جهول ورؤى بعد موته فقيل له مافعل الله بك فقال ذهبت تلك الاشارات وفنيت تلك العبارات ومانفعنى الا ركيعات كنت أركعها فى جوف الليل . قوله ﴿مقوم﴾ أى لااعوجاج فيه وفسر المحلى عدم اعوجاجه بما عند (ش) . قوله ﴿وأبو الحسن الخ﴾ اسمه أحمد بن محمد نشأ ببغداد وفيها ولد كان من جملة المشائخ وعلماء القوم لم يكن فى وقته أحسن طريقة منه كان من أقران الجنيد صحب السرى السقطى ومحمد القصاب كان اذا دخل المسجد انقطع ضوء السراج من ضياء وجهه فلقب بالنورى مات سنة خمس وتسعين ومائتين ومن كلامه أعز الأشياء فى زمننا شيئان عالم يعمل بعلمه وعارف ينطق عن حقيقة وقال مراد الله من خلقه ماهم عليه فان أقام الله عبدا فى مقام فالواجب على العارف أن يقر فيه بقلبه دائماً ما كان فان كان لاتسلمه الشريعة رغب فى

أصحابي بحياة ساعة فبهت وأنهى الخبر للخليفة فردهم الى القاضي فسأل النوري عن فقهيات فأجابه ثم قال و بعد فان لله عبادا اذا قاموا قاموا بالله واذا نطقوا نطقوا بالله الخ فبكى القاضي وأرسل الى الخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الارض مسلم فخلى سبيلهم. أخذ (الجنيد) عن جمع من أجلهم خاله السري السقطي عن أبي محفوظ معروف الكرخي مولى على الرضى بن موسى الكاظم عن داود

الخروج عنه بالسياسة و ينظر ما يفعل الله تعالى. قوله ﴿فردهم الى القاضي الخ﴾ هو اسماعيل بن اسحق ابن اسماعيل بن حماد بن زيد من مشاهير علماء المالكية وساداتهم وعقلائهم مكث في القضاء زمنا طويلا توفى فجأة سنة ثنتين وثمانين ومائتين وله تآليف جليلة أنظر الديباج و بيت آل حماد من أشراف البيوت مكث فيهم العلم نحو ثلاثمائة عام من زمن جدهم الامام حماد بن زيد وأخيه سعيد. قوله ﴿فسأله الخ﴾ يقال أنه لما سأله لم يكن عالما بها فالتفت يمينا وشمالا ثم أطرق برأسه ثم أجاب فسأله القاضي عن التفاته فقال سألت عنها ملك اليمين فقال لا علم لي و كذا ملك الشمال فسألت قلبي فأخبرني عن ربي وفى شرح الحكم لابن عجيبة عند قولها ياعجبا كيف يظهر الوجود في العدم الخ مانصه وسئل أبو الحسن النوري أين الله فقال كان الله و لا أين والمخلوقات في عدم فكان حيث هو وهو الآن حيث كان اذ لا أين و لا امكان فقال له السائل وهو على بن ثور القاضي في قصة محنة الصوفية فما هذه الأماكن والمخلوقات الظاهرة فقال عز ظاهر وملك قاهر ومخلوقات ظاهرة به وصادرة عنه لاهي متصلة به و لا منفصلة عنه فرغ من الأشياء ولم تفرغ منه لأنها محتاجة اليه وهو لا يحتاج اليها فقال صدقت فأخبرني ماأراد الله بخلقها قال ظهور عزته وملكه قال فما مراده من خلقه قال ماهم عليه قال أو يريد من الكفرة الكفر قال النوري أيكفرون به وهو كاره فقال القاضي أخبرني ماأراد الله باختلاف الشيع وتفريق الملل قال أراد بلاغ قدرته و بيان حكمته وايجاب لطفه وظهور عدله واحسانه ه وهو كلام نفيس في مقام التوحيد ولعل هذه قصة أخرى وقعت له. قوله عن ﴿جماعة الخ﴾ منهم أبو عبد الله المحاسبي صاحب كتاب النصائح في عيوب النفس وقد أثنى عليه الغزالي ومنهم محمد القصاب وذا النون المصري وأخذ عن الجنيد جماعة منهم أبو محمد الجريري وهو الذي خلفه في مجلسه وأبو طالب المكي والحلاج وابن شريح الفقيه كان اذا تكلم في الفروع والاصول أذهل العقول ويقول هذا ببركة مجالسة الجنيد. قوله ﴿عن على الرضى الخ﴾ ذكر ابن حجر في الصواعق وغيره أن سيدنا على الرضا لما دخل نيسابور تلقاه الحافظان أبو زرعة وأبو مسلم الطوسي ومعهما خلق كثير

الطائى عن حبيب العجم عن الحسن البصرى عن على بن أبى طالب عن النبى صلى الله عليه وسلم ولما أمره شيخه بالكلام مع الناس استصغر نفسه عن التذكير والوعظ والارشاد فرأى النبى صلى الله عليه وسلم فى النوم ليلة جمعة فأمره بذلك فأقبل الى الشيخ يخبره فقال الشيخ مكاشفا اقتنعت حتى أذنتنا فلما جلس على الكرسى ليتكلم تزيا كافر بزى المسلمين وجاء حلقته وجاء (جم) غفير من المسلمين بقصد اختباره فقال ذلك الكافر ياسيدى مامعنى قوله صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال أسلم فقد حان اسلامه فأسلم وكان فى جملة أصحابه وتوفى (الجنيد)

وهو مستور فى قبته على بغلة فقالوا ياأيها السيد الجليل بحق آبائك الأطهار الاما أريتنا وجهك ورويت لنا حديثا عن آبائك عن جدك فكشف عن وجهه وقال حدثنى أبى موسى الكاظم عن أبيه جعفر الصادق عن أبيه محمد الباقر عن أبيه زين العابدين عن أبيه شهيد كربلاء عن أبيه على المرتضى قال حدثنى حبيبى وقرة عينى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حدثنى جبريل عليه السلام قال حدثنى رب العزة سبحانه قال كلمة لااله الا الله حصنى فمن قالها دخل حصنى ومن دخل حصنى أمن من عذابى ثم أرخى الستر وصار فعدوا من كتبه فزادوا على عشرين ألفا قال الامام أحمد لوقرىء هذا السند على مجنون لأفاق . قوله ﴿عن على الخ﴾ هكذا اشتهر عند الصوفية قال سيدى أحمد بن عجيبة وأما واضع هذا العلم أى التصوف فهو النبى صلى الله عليه وسلم علمه الله له بالوحى والالهام فنزل جبريل أولا بالشريعة فلما استقرت نزل بالحقيقة فخص بها بعضا دون بعض وأول من تكلم فيه سيدنا على رضى الله عنه وأخذه عنه الحسن البصرى ثم ذكر ماعند (ش) الى الجنيد وبحث فيه بعضهم بأن الحسن لم يجتمع بسيدنا على قال (ط) فى الأزهار الطيبة النشر وأجيب بأنه رأى عليا على ماصححه السيوطى وغيره فلامانع من أخذه عنه لأن الأخذ باللسان غير مشترط فى هذه الطريقة وانما المقصود منه أن يحصل بالهمة والحال هداية المريد وتنوير قلبه وذكر أن الحسن أدرك سبعين بدريا ورأى عليا وعثمان وطلحة وروى عن جماعة من الصحابة واختص بأنس ابن مالك وعمران بن حصين وحذيفة ابن اليمان وعليه عول فى هذا الشأن كما أخبر بذلك عن نفسه اهـ الخ قلت أول كلامه يقتضى أن الحسن أخذ التصوف عن على وآخره يقتضى أنه أخذه عن حذيفة ولامانع من الجمع فيكون أخذ السر عن على بمجرد اللقاء اليسير وهكذا كان الحال فى القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية فكان الشيخ يلقى وارث سره فيكمله فى اذنه فيقع له الفتح بمجرد ذلك لطهارة القلوب انظر

سنة سبع وتسعين ومائتين وقبره ظاهر وقال بعض أصحابه

يا حسرتا من فراق قوم هم المصابيح والحصون
والمزن والقرى والرواسى والخير والامن والسكون
لم تغير لنا الليالى حتى توفتهم المنون
فكل جمر لنا قلوب وكل ماء لنا عيون

﴿السالك﴾ طريق الترقى الى حضرة القدس و يأتى بيانه ان شاء الله فى التصوف فالحاصل أن هذا النظم اشتمل على فنون ثلاثة العقائد و يسمى علم الكلام والفقه والتصوف وهى متعلقة بأقسام الدين الثلاثة على الترتيب الايمان والاسلام والاحسان وقد مدح الشعراء الكل من الفنون الثلاثة

الباب الخامس من الابريز وأخذ قواعد التصوف عن حذيفة وذكر ابن عجيبة طريقة أخرى للتصوف وفيها أن أول من أخذها على على ولده الحسن أول الأقطاب وأخذها عنه أبو محمد جابر ثم سرد سندها الى أن وصل الى نفسه. قوله ﴿بعض أصحابه﴾ هو رجل مجهول كان فى قرية بجوار الجنيد كان الجنيد يقوم بشأنه انظر طبقات الشعرانى. قوله ﴿الى حضرة القدس﴾ قال الشيخ زروق فى الحادى عشر من شروح الحكم هى دائرة ولايته ومحل التحقق بمعرفته المقتضية للعبد تحققه بتقديس مولاه عن كل وصف لايليق به حتى عرف أنه أجل من أن يعرف وأعظم من أن يوصف فيقول لا أحصى ثناء عليك فيغرق فى التعظيم و يتمكن فى التقديس فينعكس تقديسه عليه بحيث يحفظه مولاه فلا يعصيه بل يكون مقدسا بتقديس الحق اياه. قوله ﴿وسيأتى تفسير السالك﴾ حاصله أنه المتوجه لطلب الحق على سبيل التدريب والتهذيب وهو المريد و يقابله المجذوب وهو المراد وكل منهما فى الحقيقة مريد ومراد وسالك ومجذوب نقل فى لطائف المنن عن أبى العباس المرسى أن الناس على قسمين قوم وصلوا بكرامة الله الى طاعته وقوم وصلوا بطاعته الى كرامته قال تعالى (الله يجتبى اليه من يشاء و يهدى اليه من ينيب) قال ومعنى كلام الشيخ أن من صرف الله همته لطلب الوصول اليه فصار يطوى مهام نفسه و بيداء طبعه الى أن وصل الى حضرة ربه يصدق عليه (والذين جاهدوا فينا) الآية ومنهم من فاجأته العناية من غير طلب يصدق عليه قوله تعالى (يختص برحمته من يشاء) فالأول حال السالكين والثانى حال المجذوبين ﻫ الخ. قوله ﴿المغتدى﴾ هو بغين معجمة أى الذاهب فى وقت الغداة وهى

فما قيل فى الكلام

أيها المغتدى لتطلب علماً كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كى تصحح حكما ثم أغفلت منزل الأحكام

وفى الفقه قيل

اذا ماعتز ذو علم بعلم فعلم الفقه أشرف فى اعتزاز
فكم طيب يفوح ولا كمسك وكم طير يطير ولا كباز

وفى التصوف قيل

يامن تقاعد عن مكارم خلقه ليس التفاخر بالعلوم الظاهره
من لم يهذب علمه أخلاقه لم ينتفع بعلومه فى الآخره

أول النهار وخصه بالذكر لأنه أفضل من غيره وفيه يطلب الأمر المهم وان كان طلب العلم حسناً فى كل وقت . وقوله ﴿ كل علم عبد الخ ﴾ أى لأن موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته وذات الرسول وصفاته وفائدته معرفة الله تعالى و رسله فموضوعه أشرف الموضوعات وفائدته أشرف الفوائد ومما قيل فيه أيضا

يامن تصدر فى دست الامامة من مسائل الفقه املاء وتدريسا
أغفلت عن سنن التوحيد تحكمها شيدت فروعا وما مهدت تأسيسا

قوله و فى الفقه قيل الخ ومما قيل فيه أيضاً

تفقه فان الفقه أفضل قائد الى البر والتقوى وأعدل قاصد
هو العلم الهادى الى سنن الهدى هو الحصن ينجى من جميع الشدائد
فان فقيها واحدا متورعا أشد على الشيطان من الف عابد

وقوله وفى التصوف قيل الخ وكان الجنيد كثيرا ماينشد

علم التصوف ليس يعرفه الا أخو فطنة بالحق معروف
وليس يعرفه من ليس يشهده وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف

وفى تائية ابن الفارض

ولا تك ممن طيشته طروسه بحيث استقلت عقله واستقرت
فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

﴿مقدمة﴾ بكسر الدال كمقدمة الجيش من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه (لا تقدموا بين يدى الله

وقال فى محصل المقاصد

علم به تصفية البواطن من كدرات النفس فى المواطن
به وصول العبد للاخلاص روح العبادة بالاختصاص
وذاك واجب على المكلف تحصيله يكون بالمعرف

من الله علينا بما من به على أوليائه بجاه نبيه الكريم قال ظم رحمه الله تعالى ﴿مقدمة لكتاب لاعتقاد﴾ لما فرغ من ذكر مقصوده من هذا النظم وهو مجموع العلوم الثلاثة شرع فى بيانها وبدأ بعلم العقائد لأن الايمان شرط فى صحة سائر المعاملات فهو كالأساس الذى يبنى عليه غيره قال سيدى العربى الفاسى فى مراصده

وبعد فالعلم أجل ماطلب ذو العقل والأوكد منه ماوجب
والأول الأوجب علم المعتقد اذ هو عين دائما فليعتقد
وهو أصل والأصول تسبق فروعها فهو أحق أسبق

ولما كانت العقائد أول الواجبات وكان مدارها على الحكم العقلى بأقسامه الثلاث ولا يخاطب بواحد منها الا المكلف تعرض (ظم) لبيان ذلك أولا وجعله مقدمة اشارة الى أن جميع ماذكره فى هذه المقدمة من المبادى التى يطلب تقدمها على المقصود بالذات كما سينبه عليه (ش) قوله ﴿كمقدمة الجيش﴾ اعلم أن قدم يستعمل لازماً بمعنى تقدم كما فى قوله تعالى ﴿لا تقدموا بين يدى الله و رسوله﴾ أى لا تتقدموا و يستعمل متعدياً واسم المفعول من الأول مقدمة بمعنى ذات متقدمة أى ثبت لها التقدم على غيرها ثم نقلت من الوصفية الى الاسمية للجماعة المتقدمة من الجيش على سبيل الحقيقة العرفية ومن ثم هجر المعنى الأصلى بحيث لا يقع على موصوف فالتاء فيها للدلالة على النقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث والا لمنعت من الصرف ثم أخذت من مقدمة الجيش وجعلت اسما لكل متقدم على سبيل الاستعارة وتتعين بالاضافة فيقال مقدمة علم مقدمة كتاب مقدمة الدليل هكذا عند جماعة وقال عبد الحكيم على قول السعد والمقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش مانصه لم يرد أنها منقولة عنها أو استعارة لأنه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه اذ لابد من اتحاد اللفظ فيهما بل أراد أن لفظ المقدمة مأخوذ من مقدمة الجيش بقطع النظر عن الاضافة فمعناها المتقدمة ه الخ وبحث معه الانبابى فى تقريراته

و رسوله) أو المتعدى لأنها لاشتمالها على ما يقتضى تقدمها كأنها تقدم نفسها أو بفتح الدال كمقدمة الرحل ﴿لكتاب﴾ علم ﴿الاعتقاد﴾ اللام الجارة للتعليل أو للاختصاص والجار والمجرور فى موضع الصفة لمقدمة أو متعلق بها ﴿معينة﴾ من عرف مافيها ﴿على﴾ فهم ﴿المراد﴾ الذى هو مسائل الاعتقادات لشروعه فيها على البصيرة وهذه الترجمة سجعة من النثر وحاصل معناها هذه أمور متقدمة أو تقدم نفسها أو مقدمة على المقصود لأجل كتاب علم الاعتقاد أو مختصة به معينة من عرفها وحصلها على فهم مسائل ذلك العلم ومسهلة لادراكها على وجهها يقال مقدمة الكتاب

على البنانى فانظره ولعل (ش) تنكب عبارة السعد لما ذكر . قوله ﴿من قدم اللازم﴾ أى مأخوذة من هذا الفعل على مذهب الكوفيين أو من مصدره على مذهب البصريين و يصح رجوعه للفظ مقدمة فى كلام (ظم) ولمقدمة الجيش فى كلام (ش) نعم قوله أو المتعدى راجع للأولى فقط وأما الثانية فمن اللازم قطعاً . قوله ﴿بمعنى تقدم﴾ أى وتقدم لايكون الا لازماً وأما قولهم زيد تقدمه عمرو فمن باب الحذف والايصال أى تقدم عليه وهذا على قراءتها بالكسر كما هو الموضوع . قوله ﴿أو المتعدى﴾ هذا راجع لمقدمة العلم التى فى كلام (ظم) وهذا الاحتمال ضعفه الهلالى فى شرح القادرية ونصه قيل ويجوز أن تكون من المتعدى لأنها لما اشتملت على سبب التقديم صارت كأنها تقدم نفسها وتقدم عارفها على غيره بجعلها إياه ذا بصيرة فيما يريد الشروع فيه وحذف المفعول كما فى الآية على الوجه الآخر وفيه تكلف هـ وقال (د) فى حواشى السعد على قراءتها بالكسر لم لم تجعل مأخوذة من قدم المتعدى قلنا لأن المباحث المذكورة متقدمة لامقدمة شيئاً آخر ولأنه لوكان كذلك لأضيفت الى مفعولها بأن يقال مقدمة الطالب الذى عرفها لأن الصفة المتعدية للمفعول الظاهر اضافتها اليه لالما له نوع تعلق فلما لم تضف اليه وأضيفت للكتاب مع أنه غير المفعول على أنها من اللازم هـ . قوله ﴿و بالفتح﴾ أى على أنها اسم مفعول من المتعدى لأن هذه المباحث يقدمها المتكلم أمام المقصود وما قيل من أن فى الفتح إيهام كون تقديمها بجعل جاعل لابالاستحقاق غير ظاهر لأن المتكلم المراعى لحسن الترتيب انما يقدمها اذا استحقت التقديم واحتمال كونها مقدمة فلا استحقاق بعيد لكن الأشهر فيها الكسر وأما الفتح فقليل قاله الهلالى وعلى الكسر فالأحسن أن تكون مأخوذة من قدم اللازم وقد مر وجهه وأما ماوجهه به شيخنا المحشى فليس بظاهر . قوله ﴿يقال مقدمة الخ﴾ أى يقال

لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه ومقدمة العلم لأمور يتوقف الشروع فى العلم بالبصيرة على معرفتها كحده وموضوعه وغايته كما أفاده المولى فى شرحى التلخيص فبين المقدمتين تباين لأن مقدمة الكتاب من قبيل الألفاظ اذ هى طائفة من ألفاظ الكتاب ومقدمة العلم من قبيل المعانى اذ هى معان مخصوصة نعم يمكن اجتماع مقدمة الكتاب ومقدمة العلم بأن تكون مقدمة العلم مدلولة لمقدمة الكتاب ومقدمة الكتاب دالة عليها كما هنا فان هذه

هذا اللفظ أو الكلمة أو القول أى تطاق مقدمة الكتاب الخ وقوله لطائفة اللام بمعنى على والظرف لغو متعلق بيقال والطائفة الجماعة وقوله من كلامه أى من كلام الكتاب واضافة كلام للضمير من اضافة العام للخاص فهى للبيان والمعنى لطائفة منه وانما لم يقل هكذا لأن ذكر الخاص بعد العام أوقع فى النفس ثم اطلاق لفظ المقدمة على الطائفة المذكورة كاطلاق الباب والفعل والفن على بعض أجزائه وذلك انهم يعنونون بعض أجزاء الكتاب التى لمدلولها ارتباط بالمقاصد وانتفاع بلفظ المقدمة ومعلوم أن أجزاء الكتاب هى الألفاظ فقد أطلقوا المقدمة على طائفة من الكلام الذى عنونوه به فهذا الاطلاق ثابت فيما بينهم لا أنه اصطلاح جديد أحدثه السعد خلافا للسيد قاله عبد الحكيم . قوله ﴿لارتباط الخ﴾ أى لارتباط المقصود بها أى بمعانيها وقوله وانتفاع الخ من عطف السبب على المسبب زاد فى المطول سواء توقف عليها أم لا أى سواء توقف الشروع فى المقصود من الفن على معناها بأن كان مدلولها مقدمة علم أم لا هكذا فهمه جماعة من الحواشى وفهمه الهلالى فى شرح القادرية على أن المراد سواء توقف الشروع فى الكتاب عليها أم لا و بحث فيه بأنه لابد فيها أيضاً من توقف الشروع فى الكتاب على بصيرة عليها و به يفسر الارتباط المذكور ولو لم تعتبر فيه التوقف للزم أن كل جزء من التأليف يصح أن يكون مقدمة له لارتباطه به ارتباط الجزء بكله وانتفاع الطالب بمعرفة الجزء فى معرفة الكل فى الجملة هـ وقد علمت أنه لا حاجة لهذا . قوله ﴿ومقدمة العلم الخ﴾ عطف على مقدمة الكتاب وقوله لأمور أى معان يتوقف عليها الشروع فى مسائله وأصل هذا للسعد كما ذكره (ش) قال (د) وظاهره كانت تلك الأمور متقدمة أم لا بأن ذكرت فى الأثناء ثم قال بعد ذلك واعلم أن النسبة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب التباين لأن الأولى اسم للمعانى والثانية اسم للألفاظ وأما بين مقدمة العلم ومدلول مقدمة الكتاب فالعموم والخصوص الوجهى كما أن دال مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب كذلك يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد

المقدمة من حيث ألفاظها مقدمة كتاب ومن حيث معانيها مقدمة علم اشتملت على استمداد

مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع فى المسائل اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر فى الاثناء خلافا لمن قال ان النسبة العموم والخصوص المطلق بين الأخيرين بناء على اعتبار التقدم فى مفهوم مقدمة العلم وقد علمت من تعريف (ش) عدم اعتباره فيها ه ونحوه للبنانى واقتصر فى حاشيته على المحلى على أن بينهما العموم والخصوص المطلق بناء على اعتبار التقدم وهو المشهور عندهم كما يدل عليه قول المقرى من رام علماً فليقدم أولا الخ وقول ابن زكرى التلمسانى فأول الأبواب فى المبادى الخ مع قوله آخر ميزها ينط بسعيه قبل الشروع فى الطلب وذلك لأن تقديمهم لتلك المبادى أمام المقصود تقديم رتبي عقلى كتقديم الجنس على الفصل والتصور على التصديق فينبغى أن تقدم وضعاً أى فى أول التأليف لتوقف الشروع فى مسائل العلم عليها ليكون الطالب على بصيرة و لذلك سميت مقدمة وما لم يتقدم لايستحق أن يسمى مقدمة بل خاتمة أو تتمة أونحو ذلك اذا علمت هذا فالأعم مقدمة الكتاب والأخص مقدمة العلم فكلما وجدت الثانية وجدت الأولى و لا عكس وقد بين (ش) اجتماعهما بقوله نعم يمكن الخ وتنفرد مقدمة الكتاب فيما اذا لم يكن مدلولها مما يتوقف عليه الشروع فى العلم بل فى ذلك الكتاب خاصة كمقدمة الشيخ (خ) ورسالة الوضع وكلام شيخنا المحشى يقتضى أن (د) اقتصر على بينهما العموم الوجهى ولم يذكر القول الآخر مع توجيهه وليس كذلك كما علمت من نقل كلامه ومن قال بالعموم والخصوص الوجهى رأى أن تأخير تلك المبادى لا يسلب عنها اسم المقدمة قوله كما أفاده المولى أى السعد فى المطول والمختصر ونازعه السيد فى اثبات مقدمة الكتاب وقال هو اصطلاح جديد منه لانقل يدل عليه فى كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم وأطال فى ذلك وتقدم عن عبد الحكيم أنه مأخوذ من كلامهم بل صرح بذلك الزمخشرى فى الفائق فقال المتقدمة الجماعة التى تتقدم الجيش وقد استعيرت لأول كل شئ فقيل مقدمة الكتاب ومقدمة الكلام ه قوله بين المقدمتين أى بين مفهوميهما وقوله من قبيل الألفاظ الخ لا يقال أن هذه التفرقة تحكم لا مرجح لها لانا نقول ان مقدمة العلم لما كانت منضبطة غير مختلفة التفت فى جانبها للمعنى ولما كانت معانى مقدمة الكتاب مختلفة التفت فيها للألفاظ التى هى غير منضبطة قوله ﴿ومن حيث معانيها الخ﴾ و يصدق عليها تعريف مقدمة الكتاب لأن ما يتوقف عليه الشروع فى العلم يرتبط به المقصود

علم الاعتقاد وعلى فائدته وما يتعلق به وعلى حكمه التزاما وبيان ذلك أن استمداد العلم أى مايستمد منه العلم هو ماتبنى عليه مسائله من أمور تصويرية وتصديقية فالتصورية حدوث أشياء تستعمل فى ذلك العلم ويكثر دورها فيه وبها يتصرف فى مسائله ومثالها فى العلم الذى نحن بصدده حد الحكم العقلى والواجب والمستحيل والجائز والجوهر والعرض والقديم والحادث والعالم والازل ومالايزال ونحو ذلك والتصديقية قضايا يتألف منها أقيسة منتجة لمسائل العلم وهى اما ضرورية وهى المبادى على الاطلاق لأنها يبرهن بها فى كل علم كقولنا

وينتفع به فيه . قوله ﴿أن استمداد الخ﴾ الاستمداد فى اللغة هو طلب المدد والزيادة وفى الاصطلاح فيه مذهبان الأول للمناطقة وهو مبادى العلم الاصطلاحية التى تقدم على الشروع فى العلم لأنهم قالوا أجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات والمبادى والمسائل وقسموا المبادى الى تصورات وتصديقات وهذا هو الذى أشار له (ش) بقوله وهو ماتبنى عليه مسائله الخ والثانى للاصوليين وهو مايستمد منه العلم وتؤخذ منه أحكام قواعده كاستمداد علم الفقه من الكتاب والسنة واستمداد علم العربية من كلام العرب واستمداد هذا العلم من قواطع العقول وسواطع النقول كما يأتى (لش) فى المبادى وأشار له هنا بقوله وقد يفسر الاستمداد بغير ذلك وفسر العضد الاستمداد فى كلام ابن الحاجب بما يشمل الأمرين فقال وثالثها أى مبادى العلم استمداده اما اجمالا فببيان أنه من أى علم يستمد ليرجع اليه عند روم التحقيق واما تفصيلا فبافادة شىء مما لابد من تصوره وتسليمه أو تحقيقه لبناء المسائل عليه هـ قوله ومثالها فى العلم الخ قال فى شرح الكبرى وأما تفسير الألفاظ التى يحتاج اليها فى هذا الفن فمنها العالم بفتح اللام وهو كل ماسوى الله تعالى ومنها الأزل وهو نفى الأزلية ومنها مالايزال وهو ماله أول والدائم هو الموجود الذى لايلحقه عدم ويسمى أبديا والحادث هو ماوجد بعد عدم والجوهر هو مايشغل فراغا وهو معنى المتحيز كالانسان والحجر فان كان دقيقا بحيث لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد وان كان يقبل القسمة فهو الجسم ويسمى كل واحد من أجزائه جسما عند الانضمام لاعند الانفراد لأن حقيقة الجسم المؤلف والعرض مالايقوم بنفسه ووجوده تابعا لوجود الجوهر كالعلم والحركة واللون ومنها الأكوان وهى أعراض مخصوصة كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ثم ذكر معنى الواجب والمستحيل والجائز التى اقتصر عليها ظم . قوله ﴿وهى اما ضرورية الخ﴾ هى البينة بنفسها وتسمى أوضاعا ومثلها المنجور بما عند (ش)

النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان والضدان لايجتمعان وقد يرتفعان والكل أعظم من جزئه ونحو ذلك واما نظرية لاتؤخذ مسلمة عند الشروع فى مسائل العلم لأن من شأنها أن يبرهن عليها فى علم آخر فتكون مسائل له ومبادى لهذا ومثالها فيما نحن بصدده قولنا ماثبت قدمه استحال عدمه والعرض لايبقى زمانين ولايقوم بالعرض ولايقوم بمحلين والمعدوم ليس بشىء ويمتنع تداخل الاجسام ولاواسطة بين الوجود والعدم ومسائل المنطق فانها استمداد لهذا العلم فاقتصار الناظم من الاستمداد على معرفته آكد وأهم وهو حد الحكم العقلى وحد الواجب والمحال والجائز وهذه أمور تصويرية وأن متعلق الحكم العقلى أعنى المحكوم به منحصر فى ثلاثة الوجوب والاستحالة والجواز وان كلا منها ضرورى ونظرى وهذان تصديقيان وقد يفسر الاستمداد بغير ذلك ويأتى ان شاء الله مافى ذلك ثم عقب ذكر ماهو من قبيل الاستمداد بذكر فائدة علم العقائد وثمرته المبنية عليه وهى معرفة الله تعالى بما نصب عليه الأدلة العقلية والنقلية من صفاته العلية ونعوته السنية ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام بمالهم من الصفات الشريفة والمراتب المنيفة وناهيك بها فائدة وأضاف اليها حكمها الشرعى من الوجوب الاولى ولزم من ذلك أن معرفة هذا العلم واجبة عينا بقدر الطاقة فى حق كل أحد إذ به يتوصل الى المعرفة الواجبة ويأتى مافى ذلك من الخلاف ثم استطرد ذكر شرط التكاليف الشرعية كلها من المعرفة وغيرها فهذا ليس من مقدمة علم الاعتقاد وانما ذكر فيها على سبيل الاستطراد وزاد ذكره هنا حسنا أنه من مقدمة الفنين الأخيرين الذين اشتمل عليهما الكتاب أيضا أعنى الفقه والتصوف كما نبه عليه بأداة التعميم فى قوله وكل تكليف الخ واعلم أن الأمور التى يطلب تقديمها بين يدى العلم قبل الخوض فى مسائله لافادتها البصيرة ويعبر عنها بالمبادى أنهاها

وقوله وهى المبادى على الاطلاق أى بالنسبة لجميع العلوم لاحتياج كل علم اليها. قوله ﴿واما نظرية الخ﴾ ويقال لها الغريبة لكن يجب تسليمها كما نبه عليه (ش) لابتناء العلم عليها ومثل لها المنجور بأن الاجماع والخبر المتواتر يفيدان العلم قال لأن ذلك مبين فى أصول الفقه ويتوقف على ذلك بعض مسائل الكلام كالسمعيات. قوله ﴿ماثبت قدمه الخ﴾ سيأتى مايتعلق بهذه المسائل ان شاء الله تعالى كل مسألة فى محلها . قوله ﴿ويمتنع تداخل الأجسام﴾ أى دخول بعضها فى بعض على وجه النفوذ فيه من غير زيادة الحجم لما فيه من مساواة الكل لجزئه وأما التداخل مع زيادة الحجم فلا يمتنع كما يأتى فى قصة ادريس عليه السلام

المتأخرون الى عشرة وسردها أبو العباس المقرى فى اضاءة الدجنة تبعا لابن زكرى التلمسانى فى محصل المقاصد فقال رحمه الله

مع ابليس . قوله ﴿الى عشرة الخ﴾ ووجه الحصر أن التوقف اما باعتبار معرفته أو باعتبار الشروع فيه أو باعتبار البحث عن مسائله والأول اما من جهة المعنى وهو الحد ويستلزم الموضوع واما من جهة اللفظ وهو الاسم والثانى اما باعتبار المقصود منه وهو الفائدة وفى معناها الفضيلة وفضل واضعه فان ذلك مما يبعث على الشروع فيه واما باعتبار الاذن فيه وهو الحكم والثالث يسمى بالاستمداد عند الأصوليين وبالمبادى عند المناطقة وهو الحاصل على معرفة نسبته من العلوم كما يأتى . قوله ﴿أبو العباس الخ﴾ هو العلامة الحافظ سيدى أحمد بن محمد المقرى بفتح الميم والقاف مثقلا منسوب الى مقرة بتشديد القاف بلدة بقرب تلمسان قال م فى ك عند قول ظم وقول لااله الا الله الخ كان فى غاية الحفظ والفهم والفصاحة له ولوع بالأدب ولى الفتوى والامامة والخطابة بجامع القرويين عام اثنين وعشرين وألف الى أن خرج للحج واستوطن مصر وبها توفى سنة احدى وأربعين وألف والى وفاته أشرت بالشين والميم والألف مع الاشارة الى أنه كان عازما على استيطان الشام من قولنا فى جملة أبيات فى تاريخ وفيات جملة من شيوخنا

وجامع أشتات العلوم بأسرها   وذا أحمد المقرى شام لمنزل

ه الخ واضاءة الدجنة منظومة له فى علم الكلام اشتملت على فوائد والدجنة فى الأصل الظلمة قوله ﴿تبعاً لابن زكرى الخ﴾ هو العلامة المعقولى سيدى أحمد بن محمد بن زكرى التلمسانى كان معاصرا للامام السنوسى وكان يقع بينهما نزاع فى بعض المسائل من علم الكلام منها القول بتكفير المقلد الذى رجحه فى الكبرى لكن رجع عنه كما يأتى توفى بتلمسان سنة تسع وتسعين وثمانمائة وقيل سنة تسعمائة نظم مقاصد السعد وسماه محصل المقاصد ومنه الأبيات التى أشار لها (ش) وهى قوله ٭ فأول الأبواب فى المبادى ٭ الأبيات الخ وكان فى أول أمره حائكا فدفع له الشيخ العلامة الصالح سيدى أحمد بن زاغو غزلا ينسجه له فجاء الى مجلسه يطلب منه غزلا آخر يكمل به فوجده يقرر مسألة من كلام ابن الحاجب فاشكل لفظه على الطلبة فقال له ابن زكرى أنا فهمته ثم قرره أحسن ماينبغى فقال له الشيخ مثلك يشتغل بالعلم لا بالحياكة وذهب معه الى أمه وكانت أيما وحضها أن تحرضه على طلب العلم فاشتغل به فكان

من رام علما فليقدم أولا ... علما بحده وموضوع تلا
وواضع ونسبة ومستمد ... منه وفضله وحكم يعتمد
واسم وما أفاد والمسائل ... فتلك عشر للمنى وسائل
وبعضهم منها على البعض اقتصر ... ومن يكن يدرى جميعها انتصر

أما الحد فلاحاطته بجميع مسائل العلم اجمالا فقط وضبطها على كثرتها فبتصوره يأمن الطالب فوات مايرجيه من تلك المسائل وضياع الوقت فيما لايعنيه بطلب ماهو أجنبي عنها ثم أن من

منه ماكان . قوله ﴿من رام علماً﴾ كذا عند (ش) وفى رواية فنا والمعنى واحد . وقوله فليقدم أولا أى قبل الشروع فيه ليكون على بصيرة وهذامما يرجح اعتبار التقديم وضعا فى مقدمة العلم كما مر لأن المقدمَ طبعاً يقدم وضعا . قوله ﴿وبعضهم الخ﴾ أى بعض العلماء اقتصر على البعض من هذه العشرة وذلك لأنها قسمان قسم تجب معرفته وجوبا صناعيا وهى ثلاثة الحد والموضوع والفائدة ويقال لها الغاية وقسم تندب معرفته كذلك وهى مابقى ونظم ذلك بعضهم بقوله

حد وموضوع وغاية تجب ... لشارع وواضع فضل ندب
كذاك حكم نسبة مسائل ... واسم ومأخذ هى الوسائل

والحاصل أن أصل الشروع من حيث هو بقطع النظر عن كونه على بصيرة أو على كمالها لايتوقف الا على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وأما الشروع على بصيرة فيوقف على معرفة تلك الثلاثة وأما الشروع على كمالها فيتوقف على العشرة . قوله ﴿أما الحد﴾ بدأ به لأنه أهم الثلاثة وهو فى اللغة المنع وفى اصطلاح الأصوليين التعريف الجامع المانع سواء كان بالذاتيات أو بالعرضيات فهو أعم من الحد المنطق وهو ماكان بالجنس والفصل والأول هو المراد هنا وفائدة تقديمه ماأشار له (ش) بقوله فلاحاطته الخ قال السعد فى شرح المقاصد ولاخفاء فى أن حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى مايفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطالب والنظر عن الاخلال بما هو منها والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته وانما ترك فى بعض العلوم سيما الشرعية والأدبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير مايتعلق بها ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم والتفهم من الكتاب هـ . قوله

اكتفى فى العقائد بالتقليد عرف هـذا العلم بأنه علم يبحث فيه عمـا يجب اعتقاده و بهذا عرفه السيوطى فى كتابه نقاية العلوم مسميا هذا العلم بأصول الدين يعنى أن علم أصول الدين علم مبين فيه مايجب اعتقاده فى حق الله تعالى و فى حق رسله عليهم الصلاة والسلام وان لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب اعتقاده ممـا يقدح الجهل به فى الايمـان كمعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وأحكام الرسالة وأمور المعاد أم كان ممـا لايضر جهله كتفضيل الأنبياء على الملائكة فقـد ذكر السبكى فى تأليف له أنه لو مكث الانسان مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأل عنه ومن لم يكتف فى العقائد بالتقليد وأراد تعريف القـدر الواجب معرفته عينا من هذا العلم عرفه بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية و بهذا عرفه الجلال

﴿يبحث فيه﴾ أى يبين فيه مايجب اعتقاده فى حق الله تعالى و فى حق رسله وان لم تذكر براهين ذلك . قوله ﴿عرفه السيوطى الخ﴾ ونصه أصول الدين علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده ه وقال فى الشرح ولست أعنى به علم الكلام وهو ماينصب فيه الأدلة العقلية وتنقل فيه أقوال الفلاسفة فذلك حرام باجماع السلف نص عليه الشافعى رحمه الله تعالى والنقاية كتاب له نحو الكراسة ذكر فيه أربعة عشر علما بدأ بأصول الدين وختم بالتصوف ولم يذكر المنطق والحساب لأنه كان يقول علمان طهرنى الله منهما المنطق والحساب وشرحها بشرح لطيف سماه اتمـام الدراية لقراءة النقاية . قوله ﴿فى الايمـان﴾ أى فى صحته بالنسبة لبعض الصفات كالوجود والوحدانية والالوهية والغنى و رسالة النبي صلى الله عليه وسلم والصراط و الميزان وغير ذلك ممـا هو معلوم من الدين بالضرورة أو فى كماله كغير ماذكره محشى . قوله ﴿أوكان ممـا لا يضر الخ﴾ ظاهر هذه العبارة أوكان مايجب اعتقاده ممـا لا يضر جهله وهى غير مستقيمة لأنه يقال كيف يجب اعتقاد مالا يضر جهـله وأجاب المحشى بأن الوجوب بالنسبة اليـه بمعنى التأكيد وهو بعيد واصل هذا الكلام للسيوطى لكن عبارته سالمة ممـا ذكر و (ش) تصرف فيها فوقع فى كلامه ماوقع ونصه فى شرح النقاية بعد التعريف المذكور وهو قسمان قسم يقدح الجهل به فى الايمـان كمعرفة الله تعالى الخ وقسم لا يضر كتفضيل الأنبياء الخ فعبارته صحيحة وقوله يبحث فيه الخ أى يبين فيه مايجب اعتقاده وهذا لاينافى أن يبين فيه مالا يجب اعتقاده تبعاً وهو ماينفع علمه و لايضر جهله وقد ذكر المتكلمون فى ذلك مسائل كما فى جمع الجوامع وغيره . قوله ﴿العلم بالعقائد الخ﴾ فهذا عرفه السعد فى المقاصد وقوله العلم جنس فى الحد يطلق على القواعد المدونة

المحلى وهو الأنسب بما سلكه (ظم) فى هذا النظم ومن أراد تعريف القدر الواجب معرفته ولو كفاية حده بقوله العلم بأحكام الألوهية وارسال الرسل وصدقها فى كل أخبارها ومايتوقف

وعلى ادراكها وهو المراد هنا بدليل مايأتى فى الفصول بعده وعلى الملكة وخرج بقوله العقائد العلم بغيرها وخرج بالدينية غيرها وقوله عن الأدلة أى الناشىء عنها خرج به التقليد والشك والوهم قال فى شرح المقاصد واعتبروا فى أدلتها اليقين لأنه لاعبرة بالظن فى الاعتقادات فظهر أنه العلم بالعقائد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية وسواء توقف على الشروع أم لاوسواء كان من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أو لا ككلام المخالفين وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم الصحابة بذلك وان لم يسم فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما أن علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن تدوين ولاترتيب وذلك اذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة مكتسباً من النظر فى الأدلة أو كان ملكة يقتدر بها بأن يكون عندهم من المأخذ والشرائط مايكفيهم فى استحضار العقائد على ماهو المراد بقولنا العلم بالعقائد من الأدلة والى هذا المعنى يشير قول المواقف أنه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ه اهـ. قوله (العلم بأحكام الخ) المراد بالعلم فى هذا التعريف القواعد المدونة لأنه هو المناسب له والمراد بالأحكام النسب التامة التى تضمنتها أو اقتضتها الألوهية كنسبة الوجود والقدم والبقاء وخرج باضافتها للالوهية باقى العلوم وقوله وارسال عطف على الألوهية أى والعلم بأحكام ارسال الرسل أى الأحكام التى تضمنها الارسال من وجوب الصدق والأمانة ونحوهما وسكت عن الأنبياء بناء على القول بترادفهما أو باختصاص الرسل بوجوب تبليغ الشرائع وقوله وصدقها الخ صرح به وان دخل فيما قبله ليرتب عليه . قوله (فى كل أخبارها) وسواء كانت متعلقة بأحكام الشريعة أم لا . قوله (ومايتوقف الخ) عطف على أحكام أى وشىء أو الشىء الذى يتوقف الخ وقوله من ذلك أى من أحكام الألوهية وارسال الرسل بيان لشىء وقوله خاصاً به حال من ما وقوله به أى بالشىء المتوقف والمراد بما يتوقف الشىء عليه حدوث العالم أو امكانه الذى يتوقف عليه بعض أحكام الألوهية كثبوت القدرة والارادة وبعض أحكام الرسالة كثبوت صدق الرسل فى أخبارهم الدالة على الأحكام الشرعية وخرج بقوله خاصا به علم المنطق فانه يتوقف عليه أحكام الالوهية والرسالة على جهة الاستدلال وليس خاصا بها بل يجرى

شيء من ذلك عليه خاصابه وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك وهذا حد ابن عرفة كما نقله عنه فى شرح الكبرى فظهر أن هـذا العلم على ثلاثة مراتب وأن اختلاف الحدود لاختلاف المحدود ونبهت على ذلك دفعا لحيرة الواقف على حدودهم المختلفة وأما الموضوع

فى جميع العـلوم والمراد بأحكام الالوهية والرسالة الأحكام التى دليلها عقلى كالوجود والحياة وصدق الرسل فى الأحكام الشرعية لامادليله سمعى كالسمع والبصر والعصمة . قوله ﴿ وتقرير الخ ﴾ عطف على أحكام أى العلم بتقرير أدلة الأحكام حال كون التقرير متلبسا بقوة الخ مثلا قولك العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث اذا وردت شبهة على احدى مقدمتيه وكانت له قوة على ردها فانت عارف بعلم الكلام وتسمى متكلما والا فلا نظير قول الأصوليين لا يسمى بالفقيه الا المجتهد نعم من أتى بدليل جملى وعجز عن تقريره ورد شبهه فليس بمقلد كما يأتى وقال أبو على فى القانون بعد أن ذكر عن الأقدمين أنهم قسموه الى أنواع خمسة مانصه فالحاصل من علم الكلام عندنا اليوم أنه العلم الباحث عن الممكنات من حيث اثبات موجدها وصفاته وأفعاله وخطابه لخلقه وأحوال الخطاب ومايتوقف عليه شيء من ذلك خاصا به فادخلنا فى الحد موضوع العلم لأن ذلك سنة الحد خلاف مافعلوه فى تعريفهم ودخل فى أحوال الخطاب النبويات والسمعيات ولاحاجة الى زيادة تقرير الأدلة الواقع فى تعريف ابن عرفة لأن العلم هو ذلك ﻫ الخ لكن قد يقال لاحاجة الى ذلك فى تعريفه هو حيث صدره بدليل الصانع وهو قوله الباحث عن الممكنات من حيث الخ بخلاف حد ابن عرفة فلم يصدره بذلك مع أن مراده العلم بالعقائد مع الدليل التفصيلى ولذا زاد ماذكر وبذلك خالف التعريف الأول فتأمل . قوله ﴿ هى مظنة ﴾ الخ بهذا خالف التعريف الثانى والشبهات جمع شبهة وهى مايظن دليلا وليس بدليـل سميت بذلك لأنها تشبهه فى الظاهر أو لأنها توقع فى الاشتباه والالتباس وقوله وحـل الشكوك أى نقضها وابطالهـا والمراد التشكيك مثلا اذا قال الفلسفى لاأسلم أن العالم حادث وأى مانع من قـدمه فقوله هذا ليس بشبهة ولكنه قد يوجب شكا للقاصر . قوله ﴿ وهذا حد ابن عرفة الخ ﴾ وذلك أنه لم يرتض ماحده به ابن التلمسانى بقوله العلم بثبوت الألوهية والرسالة ومايتوقف معرفتهما عليه من جواز العـالم وحدوثه وابطال مايناقض ذلك ﻫ مع أنه أسهل من حد ابن عرفة وقال انه فاسد العكس لخروج أحكام المعاد فزاد هو فى تعريفه وصدقها فى كل أخبارها ويجاب بأن أحكام المعاد داخـلة في ثبوت الرسالة لأن الرسول يجب له التصديق فى جميع ماأخبر به ومن ذلك

فلأنه به يقع امتياز العلم المطلوب من غيره لأن العلوم جنس واحد وانمـا تنوعت وتميزت بتغاير الموضوعات حتى أنه لولم يكن لعلم موضوع مغاير لموضوع علم آخر بالذات كموضوعى النحو والطب وهما اللفظ العربى بعد التركيب وبدن الانسان أو بالاعتبار كموضوعى المعانى والبيان وهما اللفظ العربى المركب لكن الأول يبحث عنه من حيث المطابقة للحال والثانى يبحث عنه من حيث تفاوته فى وضوح الدلالة لم يصح كونهما علمين وتعريفهما بتعريفين مختلفين وموضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن أعراضه الذاتية وعنوا بالذاتية ما يلحق الشيء لذاته كادراك الأمور الغريبة للانسان أو لأمر

أحكام المعاد . قوله ﴿ وأما الموضوع الخ ﴾ فان قلت لم لا يقال فيه موضع كمجلس ليكون اسم محل أجاب اليوسى فى حواشى الكبرى بأنه فى معنى موضوع للقضية المقابل للمحمول لأن جزئيات الموضوع تكون موضوعات لمسائل الفن ومبادى الفن تكون محمولات لتلك المسائل حتى أن ما يذكر من الموضوع والمبادى راجع الى تصور مفردين وما يبرهن عليه فى الفن راجع الى التصديق باثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه . قوله ﴿ فلانه الخ ﴾ هذه فائدة تقديم الموضوع على مقاصد الفن وقدمها الشارح على تعريف الموضوع من حيث هو لأنها المقصود الأهم فان قلت لا حاجة لذكر الموضوع لأن الحد يستلزمه أجيب بأن المراد التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به تمايز العلوم فى أنفسها وهذا لا يستلزمه التعريف لأنه انمـا ذكر فيه على أنه جزء من ماهيته وأيضا لا يطرد ذكره فى كل تعريف .قوله ﴿ حتى أنه لولم يكن الخ ﴾ جوابه .قوله ﴿ لم يصح كونهما الخ ﴾ ولو قال حتى أنه لو لم يكن لعلم موضوع مغاير لعلم آخر بالذات أو بالاعتبار لم يصح الخ فالمغايرة بالذات كذا والمغايرة بالاعتبار كذا لكان أوضح وأسهل لكن الاقتصار حمله على ما ذكر . قوله ﴿ وموضوع كل علم الخ ﴾ هذا تعريف للموضوع من حيث هو ثم ذكر بعده موضوع هذا العلم وهو ترتيب حسن لأنه لما كان المقصود التصديق بأن الشيء الفلانى موضوع لعلم الكلام وهذا لا يمكن الا بعد معرفة مفهوم الموضوع لأنه وقع محمولا فى هذا التصديق أولا قوله ﴿ عن أعراضه الذاتية ﴾ وهى أقسام ثلاثة وقد مثل لها (ش) قال الصبان وانمـا سميت ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض أى نسبتها اليه نسبة قوية أما الأول فظاهر وأما الثانى فلان المساوى مستند الى ذات العروض والمستند الى المستند الى شيء مستند الى ذلك الشيء فالعارض مستند الى الذات أيضاً وأما الثالث فلأن الجزء داخل فى الذات فالمستند اليه مستند اليها فى الجملة واحترزوا بالذاتية عن الأعراض الغريبة وهى أيضا ثلاثة ما يعرض لشيء خارج أعم منه مطلقاً كالحركة

يساويه كالتعجب للانسان بواسطة ادراك الأمور الغريبة الذى هومساو للانسان أى خاص به أو لجزئه الأعم كالتحرك للانسان لأنه حيوان مثلا موضوع الفقه أفعال المكلفين لأنه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية من وجوب وحرمة وغيرهما وموضوع الحساب الأعداد لأنه يبحث فيه عن أعراضها الذاتية من جمع وطرح وضرب وغيرهما وموضوع الفرائض التركات لأنه يبحث فيه عن أعراضها الذاتية من قسمة وغيرها وأما هذا العلم فقد تباينت أقوالهم فى موضوعه

اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم فالجسم خارج عن مفهوم الأبيض ومايعرض له الخارج عنه أخص منه مطلقاً كالضاحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وان كان عروضه للانسان بواسطة التعجب ومايعرض له الخارج مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار لكن التمثيل بهذا تخييل لأن النار ليست واسطة فى العروض بل فى الثبوت اذ الحرارة القائمة بالماء غير الحرارة القائمة بالنار فالصواب أن يقال كاللون العارض للجسم بواسطة السطح وزاد بعضهم رابعاً وهو مايعرض له الخارج عنه أعم منه من وجه كالضحك العارض للأبيض بواسطة أنه انسان وكتفريق البصر العارض للثبوت بواسطة أنه أبيض ه وأصله للقطب فى شرح الشمسية . قوله ﴿كادراك العلوم الخ﴾ كذا فى بعض النسخ وفى أخرى الأمور أى سواء كانت من قبيل العلوم أم لا وهو الصواب وقوله ﴿اللاحقة للانسان﴾ أى لذاته وكونه انساناً قال السيد فى حواشى الشمسية واعلم أن العوارض التى تلحق الأشياء لذاتها لاتكون بينها وبين تلك الأشياء واسطة فى ثبوتها لها فى نفس الأمر وأما العلم بثبوتها فربما يحتاج الى برهان ه قوله ﴿أى خاص به﴾ أشار الى أن المراد بالمساواة الاختصاص وذلك أن الادراك المذكور ليس مساوياً للانسان يحمل عليه حمل مواطأة بأن يقال هو ادراك الأمور الغريبة ولكنه مختص به قال الصبان اذ لايوجد فرد منه لايتعجب فانه يعرض للأطفال فى المهد ولذلك يضحكون ه وقال أبو حفص الفاسى المراد ادراك الأمور الغريبة بالقول لابالفعل ه وبعضهم عبر بالمدرك وهو مساو للانسان حقيقة . قوله ﴿كالمتحرك الخ﴾ نحوه للقطب قال السيد فى حاشيته طريقة المتأخرين أنهم يجعلون اللاحق بواسطة الجزء الأعم من الأعراض الذاتية التى يبحث عنها فى العلوم وليس بصحيح بل الحق أن الأعراض الذاتية مايلحق الشئ لذاته ولمساويه سواء كان جزءاً له أو خارجا عنه ه وقوله ﴿لأنه﴾ أى المتحرك بالارادة حيوان. قوله ﴿وأما موضوع الخ﴾ لما تكلم على

ماهو ففى شرح الكبرى موضوعه ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على موجدها وصفاته ورد بأن البحث فى هذا العلم كثيرا مايكون عن غير أعراض هذا الموضوع واختار فى محصل المقاصد أن موضوعه المعلوم من حيث يحمل عليه مايصير به عقيدة دينية أو مبدأ لها كقولنا البارى تعالى قديم واعادة الجسم بعد فنائه حق وقولنا الجسم مركب من جواهر فردية فالبارى تعالى واعادة الجسم بعد فنائه والجسم من قبيل العلوم المبحوث عنه من الحيثية المذكورة والحق

الموضوع من حيث هو تنزل لموضوع هذا العلم بالخصوص وقوله ﴿ ففى شرح الكبرى الخ ﴾ ونصه وأما موضوعه فماهية الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله ﻫ فقوله ماهية أى حقائق الممكنات جمع ممكن وهو مايصح وجوده وعدمه عقلا سواء وجد أم لا والحادث ماوجد بعد عدم وهو المراد هنا لأن الحوادث هى التى يبحث عن أعراضها الذاتية فى هذا العلم سواء كانت جواهر أو أعراضاً و وجه دلالتها على موجدها افتقارها اليه من جهة حدوثها أو امكانها اوهما على الخلاف الآتى قوله ﴿ وصفاته الخ ﴾ يحتمل عطفه على موجدها أى وعلى وجوب وجود صفاته و يحتمل عطفه على وجود ليشمل السلب وغيره وقوله وأفعال معطوف على وجوب أى وعلى أفعاله و لايصح عطفه على موجدها لأن أفعاله لاتجب . قوله ﴿ ورد بأن البحث الخ ﴾ يجاب عنه بأن غالب مايذكر فى هذا العلم راجع الى وجوب وجوده تعالى والى صفاته وأفعاله ودليل ذلك كله ماهية الممكنات وماخرج عن ذلك انما ذكر تبعاً قال بعضهم و بيان كون الممكنات موضوعا أن تقول الممكنات حادثة وكل حادث له محدث ثم هذا المحدث لابد أن يكون موجودا قديما الى آخر الصفات . قوله ﴿ واختار فى محصل الخ ﴾ نحوه لابن الهمام فى المسايرة قال الكمال فى شرحها وانما عدل عن قول المواقف والمقاصد موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لأنه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق العقائد معتبرة فيها . قوله ﴿ أن موضوعه المعلوم الخ ﴾ قال الكمال فانه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وكل ذلك يبحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل البارى تعالى قديم مثلا أو الجسم حادث أو اعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ماصار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من جواهر فردية مثلا فقد حمل على المعلوم ماصار معه مبدأ لعقيدة دينية فان تركيب الجسم دليل على افتقاره الى موجد له ﻫ وهو أوضح من كلام (ش) . قوله ﴿ والحق الخ ﴾ قال السعد فى شرح المقاصد ذهب القاضى الأرموى

وان لم يرتضه فى محل المقاصد أن موضوعه ذات البارى وذوات رسله عليهم الصلاة والسلام فيكون موضوعه أشرف الموضوعات وقيل موضوعه الموجود المطلق من غير نظر لكونه

الى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبويات ومايتبعها أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته وأفعاله وتبعه صاحب الصحائف الا أنه زاد ذات الممكنات أيضاً من حيث استنادها اليه تعالى لما أنه يبحث عن أوصاف ذاتية له تعالى وأوصاف ذاتية الممكنات من حيث إنها محتاجة اليه تعالى ه اخ وهذا القول استظهره الشيخ الأمير على الجوهرة وجرى عليه سيدى حمدون بن الحاج فى منظومته فى التوحيد فقال

موضوعه ذات الاله الأعــلى والوصف والفعل الأجل فعلا

ولعله انما لم يرتضه فى محصل المقاصد من أجل التعبير عن ذات الله تعالى بالموضوع ويجاب بأن المراد به الموضوع المصطلح عليه عند المناطقة المعبر عنه بالمسند اليه فى علم البيان بأن تجعل لفظ ذات المولى موضوعا للقضية وتخبر عنها بالصفات فتقول ذات المولى يجب لها الوجود مثلا وكذا التعبير عن صفاته تعالى بالعوارض لأنهم قالوا موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية وصفاته تعالى يستحيل وصفها بالعوارض وكذا الأحوال قال الكمال فى شرح المسايرة اللائق تسمية مايبحث للبارى تعالى ومايمتنع فى حقه صفات لاأحوال لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو محال ولكنهم توسعوا باطلاق الحال على ما يعمها فى بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك فى تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم مايبحث فيه عن أحواله الذاتية وبينوا أن موضوع الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد لخ وحاصله أنهم تسامحوا فى اطلاق العوارض والأحوال قوله ﴿الموجود مطلقا الخ﴾ نقله فى شرح المقاصد عن المتقدمين لرجوع مباحث هذا العلم اليه قال الامام الغزالى ان المتكلم ينظر فى أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لايشترط فيه ذلك كاللون والطعم وينقسم الجوهر الى حيوان ونبات وجماد ويبين أن اختلافهما بالانواع أو بالاعراض وينظر فى القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا يتركب ويتميز عن الحادث بصفات

قديما أوحادثا وأما الواضع فلأن معرفته مما له دخل فى دواعى الاقبال و واضع هذا العلم بحسب الأصل الله و رسوله لأن القرآن العظيم وحديث المصطفى الكريم قد اشتملا على بيان العقائد الدينية وكثير من الأدلة العقلية كقوله تعالى (و فى الأرض آيات للموقنين و فى أنفسكم

تجب وأمور تمتنع عليه وأحكام تجوز و يبين أن أصل الفعل جائز عليه تعالى ومنه العالم فيفتقر الى محدث وانه تعالى قادر على بعث الرسل وتصديقهم بالمعجزات وانهذا واقع وحينئذ ينتهى تصرف العقل و يأخذ فى التلقى من الرسول الصادق فى جميع ما أخبر به هاخ قوله ﴿وأما الواضع الخ﴾ المراد به من ابتكر قواعد الفن الذى أريد الشروع فيه وجميع العلوم مرجعها الى أقسام ثلاثة عقلى محض فلا يضر جهل واضعه و لاناقله لان برهانه فى نفسه وقد مهر فى الحساب مثلا جم غفير و لا يعرفون واضعه نعم فى ذكره كمال وداع الى الاقبال على ذلك الفن ونقلى محض فلابد من معرفة قائله وناقله ومركب منهما كالنحو والفقه وعلم الكلام فتغلب فيه شائبة النقل قوله ﴿و واضع هذا الخ﴾ نحوه قول اليوسى فى القانون الاولى انه علم قرآنى لانه مبسوط فى كلام الله تعالى بذكر العقائد والنبويات والسمعيات وما يتوقف عليه وجود الصانع من حدوث العالم المشار اليه بخلق السموات والأرض والنفوس وغيرها والاشارة الى مذاهب المبطلين والانكار عليهم والجواب عن شبههم كقوله تعالى (كما بدأنا أول خلق نعيده) وقوله تعالى (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) الآية وذكر حجج الأنبياء وحكم لقمان وغيره وتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم كابطاله اعتقاد الأعراب فى الأنواء والعدوى ونحو ذلك وهذا اذا اعتبر الكلام معزولا عن العلم الالهى فان اعتبر الالهى وأنه الموجود فى العلة بعد تنقيحه بابطال الباطل وتصحيح الصحيح فلا اشكال أن وضعه قديم هـ وقال البيجورى على الجوهرة واضعه الأشعرى ومن تبعه والماتريدى ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبه و ردوا شبه المعتزلة والا فالتوحيد جاء به كل نبى من لدن آدم الى يوم القيامة هـ قوله ﴿و فى الأرض آيات﴾ أى دالة على وجوده تعالى وقدرته ووحدانيته وغير ذلك و فى أنفسكم آيات من تراكب الخلق وعجائب ما فى الأرض أفلا تبصرون ذلك ولا شك أن ما فى الجسد من المحاسن الظاهرة كالوجه وما اشتمل عليه ومن اللطائف الباطنة كالروح والعقل آيات شاهدات بوجود صانعها وكمال علمه وقدرته وهى بحر لا ساحل لها انظر شرح الكبرى وجس على الرسالة عند قولها . وصوره فى الأرحام بحكمته و فى الحديث من عرف نفسه عرف

أفلا تبصرون) وقوله ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ وأما الذى تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها ودفع الشكوك والشبه عنها وابطال دعوى الخصوم وجعل ذلك علما مفردا بالتدوين فهو أبو الحسن الأشعرى ومن ثم جعله صاحب محصل المقاصد وغيره واضعا لهذا الفن وقد تقدم التعريف به ونورد هنا بعض أخباره قال عياض فى المدارك كونه فى ابتدائه معتزليا ان صح لا ينقصه فقد كان من هو أفضل منه كافرا ثم أسلم بل هذا أدل على ثبات قدمه وصحة يقينه ذكر أبو عبد الله الازدى أنه لما رجع الى مذهب أهل السنة كثر التعجب منه وسئل عن ذلك فقال نمت ليلة من رمضان فرأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم كأنه رفسنى برجله وقال يا أبا الحسن كتبت الحديث قلت نعم قال فكتبت فيما كتبت انى قلت ان الله تعالى يرى فى الآخرة بالأبصار قلت نعم قال فلم لا تقول به قلت قامت عندى أدلة العقول على استحالة رؤية القديم فأولت الخبر قال ألم تجد أدلة العقول على أنه يرى بالأبصار قلت لا قال اطاب تجد خلاف ما اعتقدت فاصبحت وأخذنى غم عظيم وتركت الكلام واشتغلت بالحديث والتفسير فلما كانت العشرة الثانية رأيته صلى الله عليه وسلم فقال ما حالك فيما طلبت منك قلت تركت الكلام واشتغلت بالحديث والتفسير فغضب وقال أقول لك شيئاً وتعمل غيره لم أقل لك الخ الكلام بل قلت لك اطلبه واعمل مسألة الرؤية فانتبهت وأخذنى أكثر من الأول وقلت كيف أدع المذاهب المقررة بالمنامات فالويل لى ان اعتقدت خلاف ما أعلم ومن تشنيع المعتزلة ان قلت بما يدعونى اليه المنام فبقيت متفكرا لا أتمنى طعاما ولا شرابا الى ليلة سبع وعشرين خرجت الى مسجد البصرة لأصلى مع الناس من الليل ماشاء الله فوقع على نوم كالموت فرجعت باكيا متحسرا على مافاتنى من ذلك فنمت فرأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم يقول ماعملت فيما قلت لك فقلت يارسول الله كيف أدع مذهبا نصرته أربعين سنة وصنفت فيه ورسخت بقول الناس هذا موسوس يدع المذاهب بالمنامات فغضب غضبا شديدا وقال كذلك كانوا يقولون فى موسوس ومجنون وما ضيعت حق الله لقولهم أو يعد هذا من المنامات وقد ترددت اليك فى الشهر ثلاث مرات هذه اعتذارات باطلة

ربه . قوله ﴿لفسدتا﴾ أى لاختل نظامهما المشاهد بناء على أن الملازمة عادية كما ذهب اليه السعد أو لما وجدتا بالكلية لما يؤدى اليه التعدد من رجوع الأثر الواحد أثرين مع الاتفاق ومن عجزهما مع الاختلاف بناء على أن الحجة عقلية كما ذهب اليه غيره كما يأتى قوله ﴿فهو أبو الحسن الخ﴾ وكذا أبو منصور الماتريدى وتقدم أن الامام مالكا ألف رسالة

فدعها وانصر مسألة الرؤية وأن القرآن غير مخلوق والقضاء والقدر وان الله يقـدر كل شيء والله يلهمك الأدلة واسلك طريق الكتاب والسنة وحجة العقول وأنا لا أعود اليك بعد هذا فنمت وشرح الله صدرى لهذه الطريقة فنصرتها وأيدنى بمعونته . وأما النسبة فلأن بمعرفتها يطلع على أن العلم المطلوب يستمد من علم آخر فيكون الآخر أعلى و يستمد منه آخر فيكون الآخر أسفل وكل علم كانت مسائله المطلوبة فيه بالبرهان مبادى علم آخر تؤخـذ فيه مسلمة فيتوقف الثانى على الأول سمى الأول أعلا وكليا للثانى والثانى أسفل وجزئيا للأول كعلم الحساب مع علم الفرائض وكالمنطق مع الكلام فلو توقف علم على ثان وثان على ثالث كان المتوسط أعلا وكليا باعتبار ماتحته وأسفل وجزئيا باعتبار مافوقه كعلم البيان يتوقف على النحو فيكون أسفل وجزئيا للنحو لأن مسائل النحو تؤخذ فى البيان مسلمة وتبنى عليها مسائل البيان و يتوقف عليه التفسير فيكون علم البيان أعلا وكليا بالنسبة الى التفسير والمراد بالبيان مايشمل علم المعانى اذا عرفت هذا فعلم الكلام كلى وأعلى بالنسبة الى سائر العلوم الدينية فنسبته لهـا كنسبة العام للخاص لأنه يحكم فى جميعها وترد قضاياها لموافقته لأن قواعده قطعية قال فى محصل المقاصد

﴿فصل﴾

ونسـبة الكلام للعـلوم دينية يحكم فيها بالعموم

فهو لهـا كمثل الكلى وهى له كنسبة الجزئى

من أجل ذا توقفت عليه والعكس غير ثابت لديه

فى الرد على القدرية وتكلم فيه عمر بن الخطاب وخاض فيه قبل الأشعرى القلانسى وعبدالله بن كلاب وغيرهما والذى اشتهر بذلك الاشعرى والمـاتريدى قوله ﴿وأما النسبة الخ﴾ المراد بها احدى النسب الأربع التى لابد لكل معقولين من واحدة منها وهى المجموعة فى قول القادرى

وكل معقولين فاعلم قد وجب بينهما بعض من أربع نسب

وهى العموم والخصوص المطلق أو الذى من جهـة يحقـق

ثم المسـاوات مع التباين والحصر فى ذاك بسبر كامن

ثم ان النسبة انمـا تعتبر بين موضوعات العلوم اذ لو اعتبرت بين ذواتها لكانت كلها متباينة قوله يستمد من علم آخر أى واذا علم الطالب ذلك بدا بالمستمد منه ليكون على بصيرة و يسهل عليه العلم المطلوب قوله ﴿فعلم الكلام كلى الخ﴾ قال أبو على فى القانون وأما نسبته من العلوم فلا شك أن نسبة كل علم تابعة لموضعه أن عاما وأن خاصا وموضوع هذا العلم أعم الموضوعات ماخلا المنطق

وأما الاستمداد فلأنه يعرف مراتب العلوم فيطلع على ماحقه أن يقدم فى الطلب وماحقه أن يؤخر وهو الحامل على معرفة النسبة كما مر وسبق بيان الاستمداد وان من الاستمداد لهذا العلم قول الناظم وحكمنا العقلى الى قوله كل قسم وحقهم من يفسر استمداد العلم بمأخذه وأصله المستنبط وعليه قيل أن استمداد هذا العلم من قواطع العقول وسواطع المنقول وعليه درج فى محصل المقاصد وهو وان كان خلاف اصطلاح الأقدمين فى معنى الاستمداد لكن لامشاحة فى الاصطلاح وأما الفضيلة فلأن معرفتها من دواعى الاقبال ونشاط الطالب فيسهل عليه الطلب

وأما بحسب التوقف فالعلوم الدينية كلها متوقفة عليه وجودا وعدما اذ لايصح ثبوب علم شرعى قبل ثبوت الشرع الموقوف على صدق الرسول الموقوف على ثبوت المعجزة الموقوف على وجود الله فاعل مختارا الموقوف عادة على النظر فى علم الكلام فهو كلى للعلوم الشرعية وهو مبناها وأما علم اللغة وعلوم العقل فيمكن ادراكها بلاهو ولكن أخذها تعبدا بها وتوصلا الى تحقيق العلوم الشرعية موقوف عليه فالعلوم كلها موقوفة عليه وقف ما ه وهو أحسن واخصر من كلامه فى حواشى الكبرى وانسب لكلام ش من قوله ﴿وأما الاستمداد الخ﴾ تقدم أن فيه اصطلاحين الأول للمناطقة وبه قرر ش فيما تقدم وأشار له هنا بقوله وسبق بيان الخ الثانى للاصوليين وهو قوله ومنهم من يفسر الاستمداد الخ فقوله وهو الحامل على معرفة النسبة يعنى على ما للمناطقة قوله ﴿وان من الاستمداد الخ﴾ هذا هو الذى اقتصر عليه ابو على فى حواشى الكبرى ونصه وأما الاستمداد هذا العلم وتسمى مباديه أيضا أن مايتوقف عليه الشروع فى مسائله فهى المسائل الثلاث الوجوب والاستحالة والجواز من حيث تصورها كما يأتى عند ص اذا المتكلم ينفيها تارة ويثبتها اخرى وذلك فرع تصورها وبذلك تعلم انها مبادى من حيث تصورها مسائل من حيث اثباتها ونفيها لانها هى التى تكون محمولات لمسائل العلم كما يأتى والمحمول لابد أن يتصور قبل وقوع التصديق فلا اشكال فى كونها مبادى ومطلوبة لاختلاف الجهة وهذا شان المبادى ه ونحوه فى القانون وتقدم أن من الاستمداد حدود أشياء تستعمل فى العلم ويكثر دورها فيه قوله ﴿وعليه درج الخ﴾ وكذا سيدى حمدون بن الحاج حيث قال يمد من قواطع العقول حدا ومن سواطع المنقول قوله ﴿خلاف اصطلاح الاقدمين﴾ أى وهو اصطلاح لبعض الاصوليين وتقدم أن العضد فسر الاستمداد فى كلام ابن الحاجب بالاصطلاحين قوله ﴿وأما الفضيلة الخ﴾ المراد بها فضيلة الفن الذى اريد الشروع فيه على غيره وانما لم يكتفوا بمعرفة الفائدة عنها تنشيطا للطالب وزيادة فى رغبته لان

وفضيلة كل علم بحسب شرف معلومه وفائدته ومعلوم هذا الفن أشرف المعلومات وهو صفة الله تعالى ورسله على الوجه الصحيح المطابق للواقع وفائدته أشرف الفوائد وهي معرفة المعبود والواسطة بينه وبين عباده فيفاز بالسعادة الأبدية أن ختم الله عليه بالحسنى نسأله تعالى أن يمن علينا بحسن الخاتمة بفضله وكرمه واذا عرفت أشرفية معلومه وفائدته عرفت أنه أفضل العلوم الشرعية أعنى القدر الواجب منه عيناً على الاختلاف فيه كما ستسمعه ان شاء الله وتقدم قول بعضهم

النفوس مجبولة على الرغبة فى الفضائل ومامن علم الاوله فضيلة بحسب موضوعه وحكمه وغايته يختص بها غير أن ذلك قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا فيكون له كمال بحسب مادونه ونقصان بحسب مافوقه قوله ﴿ومعلوم هذا الفن الخ﴾ قال فى شرح المقاصد لما تبين أن موضوعه أعلى الموضوعات ومعلومه أصل المعلومات وغايته أشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهنه لكونها يقينية تطابق عليها العقل والشرع تبين لك أنه أشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم ه ومما يدل على شرفه أيضا أن جميع العلوم تنقطع بفناء المكلف وعلم التوحيد لاينقطع بل يزداد وضوحا ويظهر منه ما كان خفيا ويصير ضروريا بعد ما كان كسبيا وقال صاحب التذكرة فى قوله تعالى (شهد الله أنه لااله الاهو) الآية لا خلاف أن المراد هنا باولى العلم العلماء بالتوحيد فضلهم بهذا حيث جعلهم مع نفسه وأنبيائه وملائكته وهو غاية الفضل . قوله ﴿وهى معرفة المعبود الخ﴾ وناهيك بها فائدة ففى الخبر أن الله تعالى أوحى الى داود عليه السلام تعلم العلم النافع قال يا الهى ما العلم النافع قال أن تعرف جلالى وكبريائى وعظمتى وكمال قدرتى على كل شىء فهذا هو العلم النافع الذى يقربك الى . قوله ﴿وأما قول ابن تيمية صاحب منتقى الأخبار كان متبحرا فى العلم حافظا للحديث وكان علمه أكبر من عقله توفى فى السجن بسبب أشياء صدرت عنه سنة ٧٢٨ قال النبهانى فى جواهر البحار ما نصه ونقلت فى شواهد الحق عن أكابر علماء المذاهب فى ذلك شيئاً كثيراً لا يحتاج معه الى الزيادة ولكن ذكرت ماذكرت هنا لزيادة التنفير من بدعته مع انى نقلت عن كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول صلى الله عليه وسلم من الفوائد ما هو المأمول من هذا الامام لكثرة علمه وحبه للنبى صلى الله عليه وسلم ولاينافى ذلك مسائله المعلومة المشومة التى زل بها وخالف جمهور الأمة كقوله بالجهة فى حقه تعالى ومنعه الاستغاثة بالنبى صلى الله عليه وسلم وبغيره من الأنبياء والأولياء وتحريمه السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه اعتقد أن ذلك صواباً وان كان خطؤه فيه فى غاية

٭ أيها المغتدى ليطلب علما ٭ البيتين : وأما قول ابن تيمية محصل فى أصول الدين حاصله من

الظهور ولكنه بشر يخطىء و يصيب وصوابه أكثر من خطئه ولكن بدعته هذه انتشرت فى هذا الزمان بواسطة بعض المفتونين فوجب الاعتناء بردها نصيحة للسلمين ثم قال ولنرجع الى الكلام على كتبه فمنها الجواب الصحيح فى الرد على من بدل دين المسيح ومنهاج السنة رد به على الروافض وبيان موافقة صريح المعقول لصريح المنقول رد به على أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان رد فيه على خلاصة المسلمين من الأولياء والعارفين وكفر كثيراً منهم كابن العربى الحاتمى اذا علمت هذا علمت أنه مثل ابن حزم صاحب كتاب الملل والنحل لم يسلم من قلمه أحد وقد رد على ابن تيمية الامام السبكى أى تقى الدين فيما رد به على كتبه بأبيات مدح فيها كتابه منهاج السنة هـ الخ

انظر الجواهر فقد كرر الكلام عليه فى مواضع و بسط ذلك فى كتابه شواهد الحق فى الاستغاثة بسيد الخلق وسأل عنه ابن حجر الهيتمى كما فى فتاويه الحديثية فأجاب بقوله هو عبد خذله الله وأضله وبذلك صرح الائمة الذين بينوا فساد أحواله وكذب أقواله ومن أراد ذلك فعليه بمطالعة كلام الامام المتفق على امامته وجلالته ابى الحسن السبكى و ولده التاج السبكى والعز ابن جماعة وأهل عصره وغيرهم من الشافعية والمالكية والحنفية ولم يقصر اعتراضه على الصوفية بل اعترض على مثل عمر بن الخطاب وعلى كما يأتى والحاصل أنه لا يقام لكلامه وزن بل يرمى فى كل وعر وحزن و يعتقد أنه مبتدع ضال ثم ذكر أن بعض العلماء ممن كان صديقاً له كتب له رسالة يوبخه على أقواله و يتبرأ منه ومن أفعاله ثم ذكر ابن حجر المسائل التى خالف فيها الاجماع ثم قال وقال بعضهم من نظر الى كتبه لم ينسب اليه أكثر هذه المسائل غير أنه قائل بالجهة وله فى اثباتها جزء ويلزم أهل هذا المذهب الجسمية والمحاذات والاستقرار فلعله فى بعض الأحيان كان يصرح بتلك اللوازم فتنسب اليه سيما ومن نسب اليه ذلك من الأئمة المتفق على جلالته وديانته الثقة العدل المرتضى فلا يقول شيئاً الا عن ثبت وتحقق هـ كلام ابن حجر مختصراً وقد ألف تلميذ ابن تيمية ابن القيم كتاباً فى الجواب عن تلك المسائل التى نسبت اليه لكن أكثر العلماء على تضليلهما معاً والله أعلم

(محصل لخ) مراده كتاب المحصل للفخر الرازى فى علم الكلام لا محصل المقاصد لابن زكرى لأنه متأخر عن ابن تيمية قال سى فى شرح الكبرى قال الشيخ ابو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقرى

بعد تحصيله علم بلا دين أصل الضلالة فى الأفك المبين فما فيه فأكثره وحى الشياطين فما لا يعرج عليه كما قيـــل

عاب الكلام أناس لاخلاق لهم وماعليه اذا عابوه من ضرر
ماضر شمس الضحى فى الأفق طالعة ان لا يرى ضوأها من ليس ذا بصر

أو مراد ابن تيمية ذم مافى الكتب المبسوطة من التعرض لمذاهب الفرق الضالة وتقرير شبههم والاشتغال بمجادلتهم فان كثيرا من العلمـاء يرى تحريم ذلك و يأتى نقل بعض كلامهم ان شاء الله تعالى وأما حكم الشارع فلان الطالب مع جهله ربمـا يقع فى ممنوع أومكروه فاذا علمه أحجم أو يعرض عن واجب أو مندوب فاذا علمه أقدم وحكم الشارع فى هذا العلم قد علمت أنه على ثلاث مراتب الأولى مايتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن أبى زيد وجمع الجوامع والنسفية ومعرفة هذا القدر واجبة عينا اجماعا الثانية مايتعرض فيه لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلى والسمعى فيما يقبل فيه كعقائد النظم وصغرى السنوسى ونحوهما ومعرفة

التلمسانى من تحقق كلام ابن الخطيب يعنى الفخر الرازى وجده فى تقرير الشبهة أشد منه فى الانفصال عنها. وفى هذا مالا يخفى أنشدنى شيخى أبو عبد الله قال انشدنى عبد الله بن ابراهيم الزمورى قال أنشدنى ابن تيمية لنفسه ﴿محصل فى اصول الخ﴾ قال وكان بيد ابن تيمية قضيب وقال لو أدركت الفخر لضربت بقضيبى هذا على رأسه ه وهذا ممـا يدل على جراءته وانطلاق لسانه فى العلماء لكن لا يقبل قوله فى الفخر مع ماعلم من جلالته وتبحره فى العلوم لان خوضه فى تلك الشبه لقصد أبطالها ويكفى هدمها ولو بوجه ما كما هو عادة المتقدمين فى فتح الطريق على المتأخرين ولمـا كانت تلك الشبه مبنية على قواعد الفلاسفة فى الغالب احتاج الى تقريرها وايضاحها لتفهم فيتمكن الطالب من ردها وأيضا قد يعذر فى ذلك لتزاحم الشبه عليه وبهذا يجاب عن قول المقرى والله أعلم وأنشد بعضهم فى معارضته

محصل فى اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علـم مع الدين
أصـل السعادة مافيـه وأكثره يبـين الحق من وحى الشياطين

قوله ﴿وأما حكم الشارع الخ﴾ المراد حكم الاشتغال بالفن الذى أريد الشروع فيـه تعلما وتعليما من وجوب أو ندب أو غيرهما وفائدة تقديمه ماأشار له ش بقوله فلان الطالب الخ

هذا القدر واجبة عينا بحسب الوسع وان لم تكن الأدلة على طريق المتكلمين عند من لا يكتفى في الايمان بالتقليد وعند من يقول أن المقلد مؤمن عاص و كفاية عند من يقول أن المقلد مؤمن

قوله (واجبة عيناً الخ) قال شيخنا المحشى الوجوب بالنسبة للصفات التى يتوقف عليها معنى الشهادتين على جهة الاجمال وهى الوجود والوحدانية والغنى المطلق وجوب الأصول وهو ما يتوقف عليه صحة الايمان و بالنسبة لما عداها وجوب الفروع وهو ما كان تاركه آثماً فقط و زاد فى تأليفه كتاب النجاة صفة الألوهية وأسقطها هنا لأن جميع العقائد الالهية مندرجة فيها كما يأتى لكن عند الكلام على المقلد ذكرها وأسقط الغنى لأن الاله هو المستغنى عن كل ما سواه المفتقر اليه كل ما عداه وسيأتى أن هذا المعنى هو معنى كلمة الشهادة مع الاقرار برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم و به يكون الانسان مؤمناً موحداً و يأتى فى الكلام على التقليد عن ابن التلمسانى أن الذى يصير به الانسان مؤمناً وهو التكليف العام أن يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له فى ملكه و لا نظير له فى صفاته و لا قسيم له فى أفعاله وأن سيدنا محمداً رسوله وان كل ما أخبر به صدق ه ثم قال فى الحاشية واذا كانت معرفة ذلك القدر واجبة عيناً اجماعاً فتعلمه واجب اجماعاً لأنه لا يتوصل لتلك المعرفة الا بالتعلم وما لا يتوصل للواجب الا به فهو واجب فمن رخص للناس فى أنهم لا يحتاجون لتعلم العقائد لأنهم مجبولون عليها فغير مصيب نص عليه الشيخ عليش على الكبرى وغيره ه قلت لا شك أن تعلم العلم مرغب فيه شرعاً وطبعاً ولا يصد عنه الا ما لا عقل له سيما العلم الواجب على المكلف نعم يبقى النظر فيمن ترك تعلم علم العقائد من العوام وتقدم أنه مشتمل على ما هو واجب وجوب الأصول وما هو واجب وجوب الفروع فهل يحكم بكفره تغليباً للقسم الأول أو بعصيانه تغليباً للقسم الثانى هذا محل توقف لأن الاعتقادات من الأمور القلبية التى لا اطلاع لنا عليها فلا يحكم الانسان فيها بمجرد الحدس والتخمين فالأسلم اعتقاد أن جميع المؤمنين عارفون بربهم فلا يحكم عليهم بكفر ولا عصيان مالم يظهر شىء من ذلك عليهم فان ظهر على بعضهم ما يقتضى الكفر حكم بمقتضاه أو ما يقتضى العصيان حكم بمقتضاه أمرنا أن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر قال اللقانى فى شرح جوهرته قال أبو منصور الماتريدى أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم وأنهم حشو الجنة كما جاءت به الأخبار وانعقد عليه الاجماع لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلى فى العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ما سواه وان عجزوا عن التعبير عنه

غير عاص ما نفى ابن رشد الوجوب الكفائى أيضا وقال ان النظر ومعرفة البراهين انما هو مستحب وقيل هذا القدر حرام لأنه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار

باصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم هـ ونقله و لده عبد السلام فى شرحه قال الشيخ الأمير فى حاشيته والحق أن أحوال العوام لا تنضبط ولكل حكمه هـ وهذه العبارة فى غاية الحسن والاختصار وموافقة لما قدمناه و يأتى لهذا تتمة عند الكلام على التقليد إن شاء الله تعالى . قوله ﴿بل نفى ابن رشد الخ﴾ قال ابن عرفة فى شامله و فى وجوب المعرفة على الأعيان بالدليل الاجمالى وعلى الكفاية بالتفصيلى نقل الأمدى عن الامام وغيره قائلا من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر العهدى ولا نزاع بين المتكلمين فى عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلى على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن رشد فى نوازله انما هو بالتفصيلى مندوب اليه لافرض كفاية هـ نقله فى شرح الكبرى قال أبو العباس المنجور . قوله ﴿نقلا الامدى الخ﴾ أحد القولين وهو المصرح به أن المعرفة فرض عين بالدليل الاجمالى وفرض كفاية بالتفصيلى وهذا نقل الامدى عن امام الحرمين ومراده أن الاجمالى تبرأ به الذمة وفرض العين فى الحقيقة انما هو مطلق الدليل لا خصوص الاجمالى والقول الاخر وهو نقل الامدى عن غير الامام انها فرض عين بالتفصيلى و لا يخرج الاجمالى عن عهدة الوجوب ثم المعرفة بالتفصيلى عند هذا القائل ليست نفس الايمان ولا شرطا فيه وانما هى من الواجبات الفرعية كالصلاة ونحوها ثم قال فالقول الثانى أى المطوى وجوب المعرفة أصلا كما قد يتوهم من اللفظ ومزيل الوهم هو . قوله ﴿قائلا الخ﴾ لأنه حال مما يليه الذى هو غيره أى حالة كون الغير قائلا من كان الخ وهذا انما يناسب القول بالوجوب لا القول بنفيه رأسا و كذا فى الابكار للامدى أعنى أن القول الثانى وجوبها على الاعيان بالتفصيلى من غير شرطية لا نفى الوجوب هـ الخ ونحوه لابى على اليوسى ووجدت فى بعض النسخ العتيقة من شرح الكبرى بعد قوله وعلى الكفاية بالتفصيلى ما نصه أو على الأعيان بالتفصيلى نقلا الامدى الخ ففيها تصريح بالقول المطوى وقول ابن عرفة وظاهر قول ابن رشد الخ هو من كلامه لا من كلام الفهرى أى شرف الدين التلمسانى قال أبو على اليوسى عقب كلام ابن عرفة محصل هذه الأنقال أن الدليل التفصيلى فيه ثلاثة أقوال أحدها أنه واجب على الأعيان ثانيها أنه واجب على الكفاية

بخلاف التقليد فيجب قاله المحلى الثالثة ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكاتهم و ردها وحلها ومناظراتهم وابطال دعاويهم ككتب الفخر الرازى وطوالع البيضاوى ومواقف العضد ويقرب من ذلك مقاصد السعد وكبرى السنوسى فهذا القدر لا قائل بوجوبه على الأعيان واختلف فى الوجوب الكفائى فنقل ابن عرفة عن غير واحد أنه واجب على أهل كل قطر سبق

وهو المعروف ثالثها أنه مندوب وأنه لا قائل بتوقف الايمان عليه غير ما مر من حكاية صلاح الدين عن الأستاذ .وانما ذلك فى الدليل الاجمالى على ما مر من تقرير الأقوال اه فقد سلم ما فهمه ابن عرفة من كلام ابن رشد وعده من جملة الأقوال وكذا سلمه أبو العباس المنجور وقال الشيخ زروق على قول الرسالة ونبهه بآثار صنعته ما نصه والتحقيق أنها أى المعرفة واجبة بالدليل الاجمالى مندوبة بالدليل التفصيلى اه وقال (سى) فى شرح الوسطى اختلف فى إيمان المقلد على ثلاثة أقوال الأول أنه مؤمن غير عاص بترك النظر وكان النظر عند هذا مندوب اليه اه المراد منه بجعل مطلق النظر الشامل للدليل الاجمالى والتفصيلى مندوباً وبناه على القول بأن المقلد مؤمن غير عاص بترك النظر فتبين بهذا أن القول باستحباب الدليل التفصيلى موجود خلافا لمن أنكره وان كان المشهور أنه فرض كفاية ويمكن الجمع بين القولين بأن يقال هذا فرض كفاية فى حق من فيه أهلية للنظر ومندوب لغيره أى اذا حصل له النظر الاجمالى فيستحب له أن يترقى و يتعلم الدليل التفصيلى من أربابه لأن العلم كله مطلوب فى الجملة كما مر لنا عند قول (ظم) الحمد لله الذى علمنا قوله (قاله المحلى الخ) يعنى قوله لأنه مظنة الخ وأما القول بالحرمة فقد حكاه فى جمع الجوامع بصيغة التمريض فوجهه المحلى بما ذكر على عادته فى توجيه الأقوال وبحث فيه بأنه يوجب تحريم النظر على المقلد بالفتح أيضا لأنه مظنتهما فتقليده فيما يحتملهما أجدر بأن يحرم لأن فيه ما فى الأول مع احتمال كذب الامام و إضلاله مقلده بالكسر فان نظر الامام فقد ذكرتم أن النظر حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وان قلده غيره نقل الكلام اليه و يتسلسل فان قيل ينتهى الى الوحى أو الالهام أو النظر المؤيد من عند الله تعالى بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحى ليس تقليدا بل علم نظرى و كذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح أن التقليد واجب والنظر حرام مطلقا كذا فى العضد والسعد اه نقله الشربينى فى تقريراته ويؤخذ منه أن صاحب هذا القول يقول بتحريم النظر مطلقا و لو فى حق المتأهلين دون الأنظار السليمة

الوصول منه الى غيره وحرمه كثير من السلف بل نسب السيوطى حرمته لاجماع السلف قال ومن كلام الشافعى فيه لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ماخلا الشرك خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء أنه قال الناظر فى علم الكلام كالناظر فى عين الشمس كلما ازداد نظرا ازداد عمى وأشار المحلى الى أن محل نهى السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال ومحمل القول بأنه فرض كفاية على حق المتأهلين ذوى الأنظار السليمة ويكفى قيام بعضهم به وعلى هذا فلا خلاف بينهما فى المعنى وعليك بهذا التحرير فلعلك لاتظفر به هكذا لكنه محصل كلامهم وانظر حاشية شيخنا العلامة سيدى محمد بن الحسن بنانى الزرقانى فى أول الجهاد ترشد وأما الاسم فلان مالا يعرف اسمه قالوا

قوله ﴿بل نسب السيوطى الخ﴾ ونصه فى شرح النقاية بدأت به أى بأصول الدين لأنه أشرف العلوم ولست أعنى به علم الكلام وهو ماينصب فيه الأدلة العقلية وتنقل فيه أقوال الفلاسفة فذلك حرام باجماع السلف نص عليه الشافعى رحمه الله تعالى ومن كلام الشافعى الخ وانما قال الشافعى ذلك حين ناظر حفصا القرد من المعتزلة وقال أيضا لوعلم الناس مافى علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد فمراد الشافعى بعلم الكلام هذه المرتبة الثالثة عند (ش) لكن لهم عذر فى ادخال ذلك فى كتبهم قال السعد فى شرح النسفية ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا بمقاصدها فيتمكنون من إبطالها ثم قال وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع منه انما هو فى حق المتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد لفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات قوله ﴿وانظر حاشية الخ﴾ وذلك أنه لما نقل (ز) عند قوله (خ) كالقيام بعلوم الشرع عن السيد تبعا للقطب فى شرح المطالع أن المنطق إما فرض عين لتوقف معرفة الله عليه و إما فرض كفاية لأن إقامة شعائر الدين بحفظ عقائده ولا تتم الا به اعترضه بنى بقوله وماذكره السيد من توقف العقائد على المنطق وتوقف شعائر الدين عليهما غير صحيح وقد قال الغزالى فى الاحياء ذهب الشافعى وأحمد وجميع أهل الحديث من السلف الى ان علم الكلام والجدل بدعة وحرام وأن العبد لأن يلقى الله تعالى بكل ذنب خير من أن يلقاه بعلم الكلام وقال أيضا معرفة الله لاتحصل من علم الكلام بل يكاد الكلام يكون حجابا عنها وقال أيضا

لا يحسن طلبه وهذا العلم يسمى بالتوحيد وأصول الدين والعقائد والاعتقادات والكلام ووجه غير الأخير ظاهر وأما الأخير فوجهه السعد بثمانية أوجه أحسنها وجهان أحدهما أن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن وعلى هذا فهو من تسمية الشيء باسم جزئه الأعظم نحو الحج عرفة واشتهر فصار حقيقة عرفية ثانيها أنه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة وأما الفائدة فلأن البحث مع جهلها عبث وضلال وتقدمت فائدة هذا العلم

ليس عند المتكلم إلا العقيدة التى يشارك فيها العوام وانما يتميز عنهم بصنعة الجدل اه الخ وأما الاسم الخ المراد به اللفظ العلم الموضوع للفن ليتميز به عن غيره من الفنون ثم أسماء العلوم تطلق على أدراك القواعد وهو المعنى الحقيقى على نفس القواعد وعلى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد قال السيد فى حواشى المطول وقد أطلق لفظ العلم عن كل منها اما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجازا مشهورا اه وفائدة تقديم الاسم ماأشار له (ش) بقوله فلان الخ قوله ﴿يسمى بالتوحيد﴾ أى لأن مبحث الوحدانية أشرف مباحثه وهى المقصود الأعظم كما يقال الحج عرفة . قوله ﴿وأصول الدين﴾ سمى بذلك لابتناء الدين عليه فان التعبد فرع وجود الايمان وهذا الاسم وان كان بحسب الأصل يطلق على علم الأصول لكن جرى العرف بتخصيصه بعلم التوحيد والآخر باصول الفقه قوله والعقائد أى لانه يبحث عما يجب اعتقاده و يسمى بالعلم الالهى وذكر بعضهم أنه يسمى بأسماء ثمانية قوله ﴿أحسنها وجهان﴾ الخ وأما الباقى فقيل ان علماء هذا الفن كانوا يقولون الكلام فى القدرة الكلام فى الارادة وهكذا أو لأنه أول مايجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الاسم ثم خص به أو لأنه انما يتحقق بالمباحثة و إدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأول ومطالعة الكتب أو لانه أكثر العلوم نزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين أو لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون غيره أو لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعيه أشد العلوم تأثيرا فى القلب فسمى بالكلام المشتق من الكلام بالكسر اه الخ. قوله ﴿وأما الفائدة الخ﴾ وهى فى اللغة مااستفيد من علم ومال مشتقة من الفيد بالياء بمعنى استحداث المال والخير وعليه أكثر أهل اللغة وجرى عليه ابن غازي في قوله

فى الكلام على فضيلته وأما المسائل فهى القضايا التى يطلب فى ذلك العلم نسبة محمولاتها الى موضوعاتها بالبرهان وهى نفس العلم فلا يصح عدها من المبادى وانما الذى من المبادى

يامعشر الاخوان أوصيكم وصيـة الوالد والوالدة
لاتنقلوا الأقـدام الاذا كان لكم فى نقلهـا فائدة
الا لعلم تســتفيدونه أو لكريم عنـده مائدة

وقيل مشتقة من الفأد بالهمز وهو إصابة الفؤاد لانفعاً له بها فرحا وجرى عليه الشهاب الخفاجى فى قوله

من الفؤاد اشتقت الفائدة والنفس ياصاحى بذا شاهدة
لذا ترى أفئــدة الناس قد مالت لمن فى قربه فائدة

وفيـه أنها خاصة بالخير والمشتق منـه شامل للخير والشر إلا أن يقال لايشترط فى المشتق أن يستعمل فى جميع مااستعمل منه المشتق منه أو العرف خصصها بالخير وقيل مشتقة من الفيـد بالياء كالأول إلا أنه بمعنى الثبوت والذهاب لأنها تثبت وتذهب وكلام (ق) وغيره صريح فى أنها واوية و يائية لأنه ذكرها فى المـادتين وأما فى العرف فهى على الفعل من حيث أنها ثمرته ونتيجته و يقال لهـا الغرض والغاية والعلة الغائية وانمـا تختلف الأسامى بالاعتبار فمـا حصل عن الشىء من حيث حصوله عنده فائدة وثمرة ومن حيث كونه مطلوباً منه غرض و باعث وعلة ومن حيث الانتهاء اليه غاية أنظر بسطه فى شرح السمرقندى لرسالة الوضع وأشار (ش) الى وجه تقديمها بقوله فلأن البحث الخ قوله ﴿ وتقدمت الخ ﴾ أى فى قوله وفائدته أشرف الفوائد وهى معرفة المعبود الخ وتقدم مايتعلق بذلك وقال أبو على فى القانون فائدته فى الدنيا حصول اليقين والارتفاع عن حضيض التقليد و إرشاد المسترشد و إفحام المعاند وحفظ قواعد الدين عن شبهـة المبطلين وصحة النية والاخلاص وغير ذلك و فى الآخرة الفوز بالسعادة وناهيك بهذا كله اه لـكن مجموع هذا انمـا يناسب القسم الثالث عند (ش) قوله وأما المسـائل الخ قال فى المقاصد قد يجعـل من مقدمة العلم تصور مسائله إجمالا لافائدة زيادة التمييز قوله ﴿ وهى القضايا الخ ﴾ قيدها فى المقاصد بالنظرية وقال فى الشرح لأنه لم يقع خلاف فى أن البديهى لايكون من المسائل والمطالب العلمية بل لامعنى للمسألة إلا مايسأل عنه و يطلب بالدليل نعم قد يورد فى المسائل الحكم البديهى ليبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لابديهي اه قوله ﴿ بالبرهان ﴾ المراد به هنا مايشمل الدليل النقلى

ضبطها بوجه اجمالى لتقوى البصيرة فى طلبها وذلك بأن يقال كل مسألة فى العلم فلا يخلو موضوعها من خمسة أوجه أما أن يكون عين موضوع العلم مجردا كقولنا فى النحو الكلمة بعد التركيب اما معربة واما مبنية فان موضوع النحو الكلم بعد التركيب ومثاله من هذا العلم قولنا الله ورسوله محال عليهم الكذب فان موضوع هذا العلم على مامر أنه الحق ذات الله تعالى ورسله واما أن يكون موضوعها موضوع العلم مع عرض ذاتى كقولنا فى النحو الكلمة المعربة اما ظاهرة الاعراب أو مقدرته ومثال من هذا العلم قولنا الرسل المنزلة عليهم الكتب منهم من له

قال أبو على فى حواشى الكبرى وأما مسائل هذا العلم فهى القضايا المثبتة فيه إما بالبراهين القطعية كثبوت الصانع وصفاته المصححات للفعل وإما بالدلائل النقلية كالحشر والنشر اه ولك أن تقول المسائل هى المطالب الخبرية المبينة فيه بطريق القصد والذات وذلك لأن المسائل أحكام وتصديقات وقد رسموا المسألة بقولهم مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم بقولهم خبرى أى تصديقى أى نسبة مستفادة من الخبر وتطلق المسائل على المباحث أعم من أن تكون تصورية أو تصديقية . قوله ﴿فلا يصح الخ﴾ يعنى أن المراد بتصور المسائل معرفتها بوجه إجمالى لا الاحاطة بجميعها تفصيلا لأن هذا هو نفس العلم ولا حقيقة له وراء ذلك فالمسائل مدلولات الفن لوحظت إجمالا وجعل الاسم بازائها وهذا هو الشائع من إطلاق اسم الفن على القواعد كما مر فان قيل مسائل العلم تتزايد يوما فيوما فان العلوم والصناعات انما تتكامل بتلاحق الأفكار فلا يصح قولهم لوحظت الخ أجيب بأن السيد ذكر فى حواشى القطب أن وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله فى الخارج بل فى الذهن وعليه فليس مرادهم بتحصيل المسائل أو لا أنها استخرجت ودونت بتمامها ثم سميت باسم العلم بل أرادوا أن تلك المسائل لوحظت إجمالا وسميت بذلك الاسم وان كان بعضها مستخرجا بالفعل وبعضها حاصلا بالقوة وقال أيضاً ادراك النفس للأمور الغريبة الغير المتناهية مجملة دفعة غير محال بل المحال إدراكها إياها مفصلة دفعة واحدة قوله ﴿الكلمة العربية الخ﴾ المراد بها الجنس وحذف قوله بعد التركيب لذكره فيما قبله ولا شك أن الكلم بعد التركيب هو مجموع الموضوع لعلم النحو وقوله ﴿المعربة﴾ هو العرض الذاتى للموضوع ولا يضر خروج المبنية لأن المقصود التمثيل لا الاحتراز عن شيء ولو قال الكلمة المبنية إما أن يكون بناؤها ظاهرا أو مقدراً لصح قوله ﴿الرسل المنزل عليهم الخ﴾ انما اعتبر فى هذا المثال كون موضوع هذا العلم ذات الرسل فقط لأجل أن يجرد من الموضوع نوعا فى المثال بعده فاقتصر

كتاب واحد ومنهم من له أكثر واما أن يكون موضوعها نوعا من موضوع العلم اما مجردا كقولنا فى النحو الاسم يسند و يسند اليه ومثاله من هذا العلم قولنا أولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم و يأتى ان شاء الله أنهم عشرة واما أن يكون نوعا من موضوع العلم مع عرض ذاتى كقولنا فى النحو الاسم المعرب اما منصرف أو غير منصرف ومثاله من هذا العلم قولنا من لم ينزل عليه كتاب من الرسل التابع لشرع من قبله أى بأن لم ينسخ شيئاً من شرع من قبله كيوشع بن نون فتى موسى مختلف فى أنه رسول أونبى فقط واما أن يكون وصفا ذاتيا للموضوع كقولنا فى النحو الاعراب والبناء اما ظاهران أو مقدران ومثاله من هذا العلم الصدق فى حق الله تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام واجب وأما محمولات المسائل فلا تكون الا الأعراض الذاتية وتقدم بيانها دون الأعراض الغريبة وهى خلاف الذاتية ودون المقدمات أى مايشرح الماهية بالحدود التى تذكر فى أول التراجم مثلا ليست من مسائل العلم بل من

على ذات الرسل لاستحالة النوعية عليه تعالى فقوله الرسل هذا مجموع موضوع العلم لما علمت وقوله المنزل عليهم الكتب هذا هو العرض الذاتى للموضوع المذكور ولم يقصد به الاحتراز عن شىء ثم أخذ فى المثال الرابع نوعا آخر وضم اليه عرضا ذاتياً وهذا من لطائف (ش) وحسن تصرفه رحمه الله تعالى فلله دره خلافا لمن لم يذق كلامه . قوله ﴿أولوا العزم من الرسل الخ﴾ هذا نوع من الموضوع الذى اعتبره (ش) وهو ذات الرسل فقط لأن الرسل منهم أولوا العزم ومنهم غيرهم . قوله ﴿من لم ينزل عليه كتاب﴾ هذا نوع من الموضوع أيضا وقوله التابع هو العرض الذاتى لهذا النوع وقوله ﴿مختلف فى أنه الخ﴾ هو محمول المسألة و يؤخذ منه أن المراد بالرسل فى ذكر الموضوع مايشمل الأنبياء وانما عبر بالرسل بناء على القول بالترادف أو نظرا الى أن تبليغ الشرائع خاص بالرسل قوله ﴿الاعراب والبناء﴾ أى فهما وصفان لموضوع علم النحو وهو الكلم بعد التركيب قوله ﴿الصدق فى حق الله تعالى الخ﴾ رجع هنا لذكر الموضوع بتمامه لكون المثال لا يترتب عليه محذور قوله ﴿وأما محمولات المسائل الخ﴾ قال السعد عند تعريف الموضوع المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولهم فى أصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولهم الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولهم العام الذى خص منه البعض يفيد الظن قوله ﴿بل من الاستمداد الخ﴾ وفائدة تقديمها زيادة التمييز وضبط المعرف بوجه إجمالى وتقدم أول المقدمة أن من الاستمداد حدود أشياء تستعمل فى ذلك الفن

الاستمداد كما قاله أبو على ابن سينا وغيره وقد آن الشروع فيما يتعلق بكلام (ظم) ﴿ اعلم ﴾

ويكثر دورها فيه وبها يتصرف فى مسائله قوله ﴿قال ابن سينا الخ﴾ هو الحكيم المشهور المعروف عند الأطباء والمناطقة بالشيخ الرئيس ألف فى الطب والمنطق ومن أحسن تآليفه فى الطب الشفا والنجاة توفى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة وفى ذلك يقول بعضهم

رأيت ابن سينا يعادى الرجال ... وفى السجن مات أخس المات

فلم يشف ماقاله فى الشفا ... ولم ينج من موته بالنجاة

ومن كلامه فى الطب

اسمع بنى وصيتى واعمل بها ... فالطب معقود بنص كلامى

لاتشربن عقيب أكلك ساعة ... فتقود نفسك للأذى بزمام

واجعل غذاءك كل يوم مرة ... واحذر طعامك قبل هضم طعام

واحفظ منيك مااستطعت فانه ... ماء الحياة يصب فى الأرحام

ذكر السيوطى فى بعض تآليفه عن بعض الأخيار أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فسأله عن ابن سينا والغزالى والفخر الرازى فأثنى على الغزالى كثيرا وقال فى الفخر انه معاتب وقال فى ابن سينا انه رجل أراد أن يصل الى الله تعالى من غير واسطتى فانقطع عن الله اه نقله (ع) فى حواشى الصغرى أى لأنه من الفلاسفة الذين يقولون ان العبد يصل الى الله تعالى بالرياضة ولايحتاج الى واسطة بالكلية حتى قالوا أن النبوة مكتسبة تحصل بالرياضة عفا الله عنا وعنه اللهم يارب بجاه نبيك المصطفى ورسولك المرتضى طهر قلوبنا من كل وصف يباعدنا عن مشاهدتك ومحبتك وأمتنا على السنة والجماعة والشوق الى لقائك ياذا الجلال والاكرام قوله ﴿ وقد آن الشروع فيما يتعلق بكلام (ظم) فعرف أولا الحكم ثم قسمه الى عقلى وشرعى وعادى ولما لم يذكر (ظم) الحكم العادى لعدم تعلق الغرض به بينه (ش) أولا وأما الشرعى فيأتى فى قوله الحكم فى الشرع خطاب ربنا. قوله ﴿ اعلم الخ ﴾ المخاطب به كل من يتأتى منه العلم وان كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لابحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان على معنى واحد على التحقيق وهو الجزم المطابق عن دليل فمعنى اعلم اعتقد ماقلته لك من أن

أن الحكم المتعلق بالنسبة القائمة بين شيئين بالثبوت أو الانتفاء هو اثبات أمر لأمر أو نفيه

الحكم إثبات أمر لأمر الخ والحكم كما فى الصحاح وغيره القضاء وفسروا القضاء بالحكم ومرجع القضاء الى الكلام فاذا الحكم فى اللغة كلام وهو أعم من كونه لفظياً أو نفسيا قديما أوحادثا وأما فى الاصطلاح فيطلق كما قاله الأشمونى والسعد فى التلويح بازاء معان ثلاث نسبة أمر الى أمر إيجابا أو سلبا وهو لأهل العرف العام وإدراك وقوع النسبة أو لاوقوعها ويسمى تصديقا وهو اصطلاح منطقى وخطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييرا وهو اصطلاح أصولى وهو بالمعنى الأول والثالث من ماصدقات المعنى اللغوى وأما بالمعنى الثانى فقال (ع) ان قصرت فيه الحكم على الادراك بدون اعتبار اذعان وقبول لذلك فهو من قبيل العلم لاالكلام وان اعتبرناهما معه فهو من كلام النفس وحكمها واذ عانها وقبولها لما أدركته فيناسب بذلك الاعتبار اللغة أيضا وقد قال السعد ان المفهوم من الاثبات والنفى إيقاع النسبة وانتزاعها بمعنى ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك على ماهو حقيقة التصديق والحكم اه فاعتبر الاذعان والقبول فى الحكم وهو أحد قولى الأشعرى من أن التصديق قول فى النفس بعد المعرفة وهو الذى ارتضاه القاضى لامجرد المعرفة والادراك والتصديق والتكذيب بالأقوال أجدر اه وقال بعضهم الحكم له معان خمسة الأول جزء القضية أى وقوع النسبة أو لاوقوعها الثانى المحكوم به الثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أوسلب الربط الرابع التصديق على قول بعضهم الخامس خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وزاد بعضهم المحكوم عليه لكن لم يذكره المحققون من الأعاجم ولا يقال يؤخذ بالمقايسة لأن هذا الاصطلاح طريقة النقل عن أربابه قاله العلامة العطار. قوله ﴿المتعلق بالنسبة الخ﴾ المراد بها النسبة الكلامية التى هى مورد الايجاب والسلب. وقوله ﴿القائمة بين شيئين أى﴾ المحكوم به والمحكوم عليه فالحكم يستدعى أمورا أربعة حاكما ومحكوما به ومحكوما عليه ونسبة وهى الارتباط بين الطرفين فان كانت مع اعتقاد أنها واقعة أو ليست بواقعة أى مطابقة للواقع أو ليست بمطابقة فيقال لها نسبة حكمية وان كانت مجردة عن ذلك سميت كلامية وقد يقال لها حكمية. قوله ﴿هو إثبات أمر الخ﴾ مثاله زيد قائم والقدرة واجبة لله تعالى ومثال النفى زيد ليس بقائم وشريك البارى ليس بموجود نخرج زيد و لازيد فلا يسمى واحد منهما حكما لأن الأول وان كان إثباتاً لكن ليس لأمر آخر والثانى وان كان نفياً لكن ليس عن أمر آخر ثم ان الاثبات أقسام أربعة إثبات

عنه وان شئت قلت هو ايقاع النسبة أو انتزاعها أى اعتقاد أنها واقعة أو ليست بواقعة فيكون الحكم كيفية للنفس لأنه من قبيل العلوم والاعتقادات فهو من مقولات الكيف وذهب

أمر وجودى لأمر وجودى كما مثلنا واثبات أمر عدمى لأمر عدمى كاثبات استحالة الشريك واثبات أمر عدمى لأمر وجودى كالحدوث للعالم واثبات أمر وجودى لأمر عدمى. وهذا القسم باطل لأن العدم لا يوصف بالوجود والنفى أربعة أقسام أيضاً نفى أمر وجودى عن أمر وجودى كنفى الجهل عنه تعالى ونفى أمر عدمى عن أمر عدمى كنفى النوم عن الشريك مثلا ونفى أمر وجودى عن أمر عدمى كنفى الظلم عن الشريك ونفى أمر عدمى عن أمر وجودى كنفى الحدوث عنه تعالى. قوله ﴿أو نفيه﴾ الضمير عائد على الأمر لا بقيد كونه مثبتا بل على مطلق الأمر مثبتا أم لا فيصدق التعريف بقولنا ابتداء ليس زيد قائما كما يصدق عليه بعد قولنا زيد قائم وهذا ليس من باب عندى درهم ونصفه لأن الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما هنا بل على درهم آخر غير السابق وأو فى التعريف ليست للشك لأنه لا يجامع التصور جزما المقصود من التعريف بل للتنويع وهو جائز فى الرسم. قوله ﴿أى اعتقاد الخ﴾ لما كان كل من العبارتين يوهم أن الحكم فعل للنفس وهو خلاف التحقيق أولها بقوله أى اعتقاد الخ فيؤول الاثبات والنفى فى العبارة الأولى بادراك الثبوت أو النفى ويؤول الايقاع والانتزاع فى الثانية بادراك الوقوع أو النزع فترجع العبارتين لقول المناطقة ان التصديق هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وانما لم يقل (ش) هكذا من أول الأمر لأنه قصد التنبيه على تاويل العبارتين ﴿تنبيه﴾ قال عبد الحكيم فى حواشى المطول فى أحوال الاسناد الخبرى مانصه ثم ان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا تقضى قيامها بها فى الواقع حتى يرد أن الشاك المجنون ومن يتحقق خلاف مايتكلم به كلها أخبار مع عدم قيام النسبة بأنفسهم اه وح فلا حاجة للسؤال والجواب الذى ذكره المحشى. قوله ﴿فيكون كيفية﴾ أى صفة وجودية قائمة بالنفس ثم علل ذلك بقوله أى الحكم من قبيل العلوم فهو نوع من العلم مرادف للتصديق والعلم كيفية للنفس فليكن الحكم الذى هو نوع منه كذلك. قوله ﴿من مقولات الخ﴾ المقولات عند الحكماء هى الأجناس العالية للموجودات وهى عشر الجوهر وهو ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت له فى موضوع أو تقول كل ماقام بنفسه والكم والكيف والاضافة وهى النسبة المتكررة والأين وهو حصول

أكثر المتأخرين الى أنه عمل وتأثير للنفس فيكون من مقولات الفعل واستندوا فى ذلك الى ظاهر الألفاظ المعبر بها عنه كالاسناد والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب والاثبات والنفى قال القطب الرازى فى شرح المطالع هذه عبارات وألفاظ أى موهمة لايراد ظاهرها والتحقيق أنه ليس هنا للنفس تأثير وفعل وذهب بعضهم الى أنه تأثر النفس بالنسبة واذعانها وقبولها لها

الشىء فى مكان والمتى وهو حصول الشىء فى زمان والوضع والملك والفعل والانفعال ونظمها بعضهم على هذا الترتيب بقوله

زيد الطويل الأزرق ابن مالك ... بيته بالأمس كان متكى
بيده سيف لواه فالتوى ... فهذه عشر مقولات حوى

وقال آخر

عد المقولات فى عشر سأنظمها ... فى بيت شعر علا رتبة فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى ... أين ووضع له أن يفعل فعلا

وكلها من قبيل العرض إلا الأول والكلام عليها مشهور وقد أفردت بالتآليف . قوله ﴿ فيكون من مقولات الفعل عرفوا الفعل بأنه تأثير الشىء فى غيره مادام يؤثر كالمسخن مادام يسخن ثم ان هذا القول فى العلم هو أضعف الأقوال قال العطار فى حاشيته على المقولات لم يذهب اليه أحد من المحققين وقد وقع لمن لم يحقق عده منها اه قوله ﴿ من مقولات الانفعال ﴾ هو تأثير الشىء من غيره مادام يتأثر كالمستخن مادام يتسخن . أما السخونة والبرودة عقب التسخين والتبريد فليس بانفعال لبقائهما بعده بل من مقولات الكيف أنظر شراح المقولات قال السيد فى حواشى الشمسية انما يصح جعل الادراك انفعالا اذا فسرناه بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشىء أما ان فسرناه بالصورة الحاصلة فى النفس فيكون من مقولات الكيف اه وقيل انه من مقولات الاضافة وتسمى النسبة المتكررة وهى نسبة لا تعقل إلا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس الى النسبة الأولى كالأبوة والبنوة قال (ش) فى شرحه على المقولات (فرع) هل العلم من مقولات الكيف أو الفعل أو الانفعال أو الاضافة أقوال راجع تفصيل ذلك وثمرته فى حواشى سيدى يحيى الشاوى على الصغرى اه وأشار بعضهم الى منشأ الأقوال الثلاثة ماعدا الفعل بقوله هذا الاختلاف انما نشأ من أنه فى حال العلم بالشىء تحصل ثلاثة أشياء أحدها الصورة القائمة بالنفس وهى الكيفية ثانيهما قبول النفس لها وهو الانفعال ثالثها اضافة خاصة حاصلة بين النفس والأمر المعلوم فاختلفوا فى العلم ماهو من تلك الأمور وانما اختار المحققون أنه كيف وهو الصورة الحاصلة لأن

فيكون من مقولات الانفعال وقول القطب فى شرح المطالع والسيدفى حواشيه أنه اذعان وقبول للنسبة مع قولهما أنه ادراك واعتقاد رده بعض المحققين بظهور مغايرة الاذعان والقبول للادراك والاعتقاد ومن فسر الحكم بأنه حديث النفس التابع للعلم فهو عنده فعل أو انفعال لأن الحديث

العلم يوصف بالمطابقة وعدمها وكذا الصورة بخلاف الانفعال والاضافة اه بتصرف ووجه قول من قال انه فعل هو النظر الى تلك المصادر المفسر بها الحكم لأن المصدر بحسب ظاهره يدل على فعل الفاعل . قوله ﴿وقول القطب والسيد الخ﴾ عبارة القطب التحقيق أنه ليست للنفس بعد تصور الطرفين هنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك إنها واقعة أو ليس بواقعة فهو من مقولات الكيف اه ونحوه للعلوى على السلم قال وأما التصديق فهو ادراك أن النسبة واقعة أو ليس بواقعة أى الاذعان لذلك كادراك أن زيدا كاتب أو ليس بكاتب هذا مذهب الحكماء اه قال محشيه ﴿صب﴾ قوله أى الاذعان لذلك قال الخبيصى فى شرحه على التهذيب معنى إذعان النسبة إدراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول اه وهذا ما ارتضاه الشارح فيما مر وجعله التحقيق ونقل عن العضد والسعد والسيد والعهدة على الناقل ونقل ﴿يس﴾ فى حاشيته على الخبيصى عن العصام أن الاذعان الاعتقاد سواء كان راجحاً وهو الظن أو جازماً غير مطابق وهو الجهل المركب أو مطابقاً راسخاً لا يعرض له الزوال بتشكيك مشكك وهو اليقين أو غير راسخ وهو التقليد ويوافقه ما فى كلام غير واحد أن الاذعان عند المناطقة بمعنى الادراك وعند المتكلمين بمعنى التسليم والقبول ورجحه كثير من الأشياخ اه وتقدم فى كلام (ع) ما يوافقه وقال الهلالى فى شرح القادرية ما وقع التعبير به فى تفسير التصديق هنا من الاذعان والقبول يحمل على الاعتقاد أن النسبة الايجابية أو السلبية مطابقة للواقع كما عبر به ابن سينا لا على التسليم والرضى المحمول عليهما ذلك فى تفسير التصديق بمعنى الايمان لأنه لا يلزم من العلم بالشىء الرضى به بدليل الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم اه وبهذه النقول تعلم أن تلك العبارة التى عبر بها القطب والسيد شائعة عند أرباب المعقول . وقولهم ﴿وهو ادراك أن النسبة الخ﴾ تفسير للاذعان والقبول فى اصطلاح المناطقة وعليه حمله الهلالى وليس بمعنى التسليم والرضا حتى يكون مغايرا لهما كما توهمه (ش) تبعاً لشيخه أبى حفص فى حواشيه على مختصر (سى) وكيف يخفى على أولئك الأئمة مغايرة التسليم والرضا للادراك وهم أئمة المعقول واليهم المرجع فيه وقد نقل (ش) عبارة القطب فى شرحه

امابمعنى التحديث فهو فعل أو بمعنى التأثر فهو انفعال وعلى كل فالحكم ينقسم الى عقلي وعادى وشرعى اذ الحاكم مطلقا هو العقل لكنه اما أن لايحتاج فى حكمه الى استعانة بأمر خارج عنه يستند اليه فالحكم عقلي لأن العقل استقل به ولم يستند فيه الى خارج واما أن يحتاج فى حكمه الى الاستعانة بخارج عنه ليستند اليه وذلك الخارج اما العادة أى تكرر القران بين الشيئين على الحس تكررا يقطع بسببه ان الاقتران بينهما ليس باتفاق فالحكم عادى لأن العقل استعان عليه بالعادة التى استند اليها واما الشرع أى ورود الخطاب المسموع الدال على الخطاب القديم فالحكم شرعى لأن العقل استعان عليه بورود الخطاب اللفظى الذى استند اليه بحيث لولاه لم يدركه لا كما يقول المعتزلة مثلا انما يدرك العقل أن الصلاة واجبة بعد سماعه أقيموا الصلاة الدال على الكلام القديم المتعلق بايجابها فان قلت سيذكر الناظم تبعا للاصوليين أن الحكم الشرعى خطاب

على الخريدة وسلبها والكمال لله تعالى . قوله فهو عنده فعل أو انفعال الخ هذا التفصيل هو الصواب خلافا لمن اقتصر على تفسيره بأحدهما . قوله ﴿ينقسم الى عقلي الخ﴾ وجه الحصر فى الثلاثة أن تقول لايخلوا الحاكم إماأن يستند الى شيء أم لا والأول إماأن يستند الى معصوم أو الى غيره الأول الشرعى والثانى العادى وغير المستند العقلي ثم ان كل واحد من الثلاثة ينقسم الى تصور أو تصديق وكل منهما ينقسم الى ضرورى ونظرى وكل من الضرورى والنظرى ينقسم الى واجب ذاتى وواجب عرضى وكل منهما ينقسم الى إثباتى أو نفى من ضرب ثلاثة فى ثمانية بأربعة وعشرين أنظر أمثلتها عند شراح مقدمات (سى) . قوله ﴿اذا الحاكم الخ﴾ هذا مجاز مرسل من إسناد الشيء لآلته لأن الحاكم حقيقة هو النفس والعقل آلة للحكم فقولهم هذا حكم عقلي هو من نسبة الشيء لآلته . قوله ﴿فالحكم عادى﴾ هو من نسبة الشيء لمايتوقف عليه لأن الحكم يتوقف على العادة فى هذا القسم إذ لولاها لما حكمت النفس بواسطة العقل و يقال نحوه فى الحكم الشرعى . قوله ﴿الدال على الخطاب﴾ أى على وجوده وأنه تعلق بكذا كوجوب الصلاة مثلا وليس المراد أن الكلام اللفظى دال على الصفه القديمة بل هما معا اشتركا فى بعض المدلولات وزادت الصفة القديمة بمدلولات لانهاية لها كما يأتى بسطه . قوله ﴿كما يقوله المعتزلة﴾ أى لأنهم يقولون ان العقل يدرك الأحكام الشرعية استقلالا قبل ورود الخطاب قال فى جمع الجوامع ولاحكم قبل الشرع بل الأمر موقوف الى وروده وحكمت المعتزلة العقل قوله ﴿فان قلت الخ﴾ هذا السؤال أورده خواشى الصغرى وغيرهم كسيدى العربى الفاسى فى بعض

الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير وخطابه تعالى كلامه النفسى الأزلى وظاهر أنه ليس قسما من الحكم المفسر بما مر الذى هو كيف أو فعل للنفس أو انفعال فكيف يصح التقسيم قلت كما يطلق الحكم الشرعى على الخطاب الأزلى المذكور وهو اصطلاح أصولى يطلق على حكم الذهن المستند الى سماع الخطاب اللفظى الدال على الخطاب المذكور وهو من جزئيات الحكم بالاصطلاح المنطقى والكلامى وعلى النسبة التى اشتمل عليها الخطاب اللفظى كما فى قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص حرمت عليكم الميتة الى غير ذلك وهو اصطلاح فقهى فالحكم كما تلخص يطلق بازاء معان ثلاثة فى اصطلاحات ثلاثة كما نبه عليه المولى فى التلويح ومورد التقسيم هنا الحكم بمعنى اعتقاد الذهن أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الأصح فى تفسيره وهو كما مر اصطلاح منطقى و يستعمله أيضاً المتكلمون وهو جائز فى جميع النسب

تقاييده وذلك أن (سى) فى شرح الصغرى عرف الحكم باثبات أمر لأمر الخ وقسمه الى الأقسام الثلاثة ثم فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى الخ فظاهره أنه قسم من الحكم المعرف بما ذكر وليس كذلك قال (ع) مقتضاه أن الانقسام الى الثلاثة متفرع عما فسر به الحكم وأن ذلك صادق بالأحكام الثلاثة وليس كذلك فانها اصطلاحات متعددة ثم ذكر عن الأشمونى مامر أول الكلام على الحكم وهو مانقله (ش) هنا عن السعد وقال سيدى العربى الفاسى و لا يصح فى الأذهان أن يكون الحكم المفسر بالخطاب مندرجا فى الحكم المفسر باثبات أمر الخ لأن الحكم الشرعى المذكور كلام نفسى وخطاب أزلى والحكم الذى هو إثبات أمر الخ هو إدراك أو فعل والأول هو الذى صرح به فى المقدمات وهو الحق و إدراج الكلام النفسى تحت الادراك اخراج عن حقائقها واستنزال للعقول عن مداركها انتهى وحاصل ماأجاب به (ش) تبعاً لغيره مع إيضاح أن الحكم الشرعى ليس منحصرا فى الخطاب المذكور حتى يرد ماذكر بل يطلق على معان ثلاث الأول الخطاب المذكور وليس بداخل فى المقسم ولا بمراد هنا الثانى حكم الذهن المستند الى سماع الخطاب اللفظى وهو المراد هنا و لاشك فى دخوله فى المقسم لأنه يصدق عليه إثبات أمر الخ فالسائل التبس عليه هذا القسم بالأول من أجل أن كلا منهما يسمى حكماً شرعيا الثالث النسبة التى اشتمل عليها الخطاب اللفظى وأجاب (د) أولا تبعاً للكتانى بأنه ليس مراد (سى) أن الحكم ماهية اتحدت وانقسمت للأقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا ﻫ وهو راجع لما عند (ش) ولكن بعيد من عبارة (سى) . قوله ﴿فى اصطلاحات ثلاث﴾ أى اصطلاح

عقلية وعادية وشرعية فظهر صحة التقسيم وهذا الجواب أولى مما أجاب به فى شرح المقدمات ونقله الشارح من أن المراد بالحكم الشرعى هاهنا التعلق التنجيزى لخطاب الله القديم بأفعال المكلفين بعد وجودهم بشرائط التكليف وهذا التعلق غير قديم اه وهذا الجواب انما يتم اذا جعل مورد التقسيم الحكم بمعنى مطلق اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه من غير اعتبار كونه حكم

الأصوليين واصطلاح المناطقة والمتكلمين واصطلاح الفقهاء . وقوله ﴿كما ذكره المولى أن سعد الدين والتلويح كتاب له﴾ شرح به التنقيح فى علم الأصول لصدر الشريعة ونصه الحكم يطلق فى العرف على اسناد أمر الى آخر أى نسبته اليه بالايجاب أو السلب وفى اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا ه نقله (ع) وظاهره أن الاطلاقات الثلاث لمطلق الحكم لا بقيد كونه شرعياً وهو خلاف سياق (ش) ولكن الاطلاقات الثلاث عند (ش) ترجع لعبارة السعد أما الأول فهو الثانى بعينه عند السعد وأما الثانى فهو من جزئيات الثالث عند السعد كما نبه عليه (ش) بقوله وهو من جزئيات الخ وكذا الثالث عند (ش) فهو من جزئيات الأول عند السعد . قوله ﴿وهذا الجواب أولى الخ﴾ كلامه يقتضى أن السؤال الذى عند (ش) هو الذى أورده حواشى شرح الصغرى كما مر والذى فى شرح المقدمات أورده هو بنفسه على تعريف الحكم الشرعى عند الأصوليين بقولهم هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالطلب أو التخيير أو الوضع لها قال فان قلت كيف يصح فى الحكم الشرعى أنه حصل بالوضع والجعل وهو خطابه تعالى وكلامه القديم وكلامه ليس بوضع ولا بمجعول قلت المراد بالحكم الشرعى التعلق التنجيزى الخ ماعند (ش) وزاد والقديم هو كلامه تعالى وتعلقه الصلاحى واطلاق الحكم الشرعى على التعلق التنجيزى مشهور عند الفقهاء والأصوليين ه وقال المحلى سمى خطاب وضع لأن متعلقه بوضع الله تعالى أى بجعله ه ومتعلقه هو كون الشىء سبباً أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا ولم يعرج أحد من حواشى الصغرى فيما وقفنا عليه على جواب شرح المقدمات فى السؤال الذى عند (ش) لا بقبول ولا برد وذكر (ع) كلام شرح المقدمات عند تعريف (سى) للحكم العقلى ولم يتعقبه بعد أن اعترض التقسيم المتقدم بنحو ثلاث ورقات وذكر أن الحكم يطلق بازاء معان ثلاث وذكر (م) فى (ك) أتى به عند قول ظم أو وضع جلا وكذا جنس والحاصل أنهما سؤالان متغايران أحدهما يرد على تقسيم الحكم الى ثلاثة ومنها الحكم

الذهن حتى يكون كيفا أو فعلا أو انفعالا كما فى العقلى والعادى فلا يكون مورد التقسيم حينئذ على نمط واحد و يأتى ان شاء الله بعض مباحث الحكم الشرعى عند تعرض الناظم له وأما الحكم العادى فلم يتعرض له لعدم تعلق غرضه به ولنشر الى بعض مايتعلق به فنقول قدعرفت أنه حكم الذهن المستند الى تكرر الاقتران بين الشيئين على الحس تكررا يقطع بسببه أن ذلك

الشرعى والآخر يرد على تعريف الحكم الشرعى عند الأصوليين . قوله ﴿من غير اعتبار كونه الخ﴾ أى لأن التعلق التنجيزى لايصدق عليه حكم الذهن وانما يصدق عليه اثبات أمر لأمر أونفيه عنه ونحن قد اعتبرنا فى المقسم كونه حكم الذهن فالتعلق التنجيزى خارج عن مورد التقسيم وقوله حتى يكون مفرعا عما قبله يعنى أنه اذا اعتبرنا فى المقسم كونه حكم الذهن فيكون (ح) كيفا أوفعلا أوانفعالا على الخلاف المتقدم وفى الحكم وهذا انما يصدق على الحكم العقلى والعادى لاعلى الحكم الشرعى الذى أريد به التعلق التنجيزى لأنه ليس بحكم الذهن (وح) فلا يكون موردالتقسيم على نمط واحد لأنه باعتبار العقلى والعادى من قبيل حكم الذهن و باعتبار الشرعى من قبيل اثبات أمر لأمر أونفيه عنه هذا ايضاح كلامه وتقدم موضوع السؤال عند (سى) والله أعلم . قوله ﴿لعدم تعلق الغرض به الخ﴾ لكن تبقى النفس متشوقة الى معرفته لتحصل المعرفة بالأقسام الثلاثة سيما وقد غلط قوم فى تلك الأحكام العادية فجعلوها من قبيل الأحكام العقلية فتأكدت الحاجة الى معرفته ولذا ذكره (ش) تتميما للفائدة . قوله ﴿حكم الذهن﴾ هذا جنس فى الحد يشمل الأحكام الثلاثة . وقوله ﴿المستند الخ﴾ خرج به الحكم العقلى كالاقتران الذى بين قيام العلم بمحله و كون ذلك المحل عالما والشرعى كالاقتران الواقع بين زوال الشمس ووجوب الظهر وأقل مايحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين فان لم يقع الامرة واحدة لم يكن ذلك الشيء عاديا قال بعض المشارقة فاذا حكم الشخص بأن شرب القهوة وأكل الضأن يذكى الفهم بواسطة استعماله له أول مرة لم يكن حكما عاديا بل عقليا واذا حكم بواسطة استعماله مرتين فأكثر كان حكما عاديا قوله ﴿على الحس﴾ المراد به مايشمل الظاهر والباطن كاقتران الاحراق بالنار وكاقتران الجوع بعدم الشبع فالأول يتكرر على الحس الظاهرى والثانى يتكرر على الحس الباطنى وهو المسمى بالوجدان ثم ان كون التكرار مستندا لحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو غيره ممن يقلده فى ذلك الحكم كحكمنا بأن شرب السكنجبين مسهل للصفراء تقليدا للاطباء كما يأتى (لش) فى السؤال والجواب ولو قال هنا

الاقتران ليس اتفاقيا ككون الطعام مشبعا والماء مرويا والسكين قاطعة والشمس مضيئة والنار محرقة واللباس واقيا للحر والبرد وهو كما فى شرح المقدمات اما ربط وجود بوجود كالشبع بالأكل أو عدم بعدم كعدم الشبع بعدم الأكل أو وجود بعدم كربط الجوع بعدم الأكل أو عدم بوجود كعدم الجوع بالأكل ثم ان الاقتران العادى يصح تخلفه لأنه جعلى لاعقلى خلافا للجهلة المدعين عدم صحة تخلفه فأوقعهم ذلك فى انكار البعث وسؤال القبر والخلود فى النار مع استمرار الحياة لأن ذلك على خلاف العادة المشهورة لهم ولصحة التخلف شوهد عدم التأثير بالنار فى بعض الأجساد كجسد ابراهيم صلوات الله عليه الذى لم تحرق النار منه الا قيده بعد أن ألقى فيها وكان يسمع هريرها من مسافة بعيدة وكحجر الياقوت والسمند وهو حيوان قيل إنه يعمل من شعره المناديل فاذا اتسخ المنديل ألقى فى النار ثم يخرج نقيا يقوم له ذلك مقام الغسل

ولا يشترط حصول التجربة من الحاكم نفسه لكان أحسن وأخصر . قوله ﴿ككون الطعام الخ﴾ فيه تسامح فان الكونية المذكورة ليست حكماً والمراد كادراك ثبوت الشبع للآكل والرى للماء وهكذا فهذه أحكام عادية لأن غاية ماتفيد العادة مقارنة الشبع للأكل ولاتفيد تعيين المؤثر فى الشبع ماهو وكذا يقال فيما بعده كما يأتى (لش) . قوله ﴿أماربط وجود بوجود﴾ أى وجود المسبب بوجود السبب فالأكل سبب عادى فى وجود الشبع . وقوله ﴿أوعدم بعدم﴾ أى عدم المسبب بعدم السبب كربط عدم الشبع وهو المسبب بعدم الأكل وهو السبب . وقوله ﴿أو وجود بعدم﴾ أى كربط وجود نقيض المسبب بعدم السبب كما فى المثال . وقوله ﴿أوعدم بوجود﴾ أى كربط نقيض المسبب وهو الجوع بوجود السبب وهو الأكل والضابط فى هذا أنك تثبت الشبع وتنفيه وتثبت الجوع وتنفيه وتنظر مايرتبط بكل قسم فتنيط ثبوت الشبع بثبوت الأكل وعدم الشبع بعدم الأكل وقس على ذلك . قوله ﴿والسمند﴾ هكذا ذكره ابن خلكان بدون لام بفتح السين والميم ونون ساكنة ودال مهملة ويقال له السمندل باللام وفى الصحاح السمندل بدون ميم قال الدميرى فى حياة الحيوان ومن عجيب أمره استلذاذه بالنار ومكثه فيها واذا اتسخ جلده لايغسل الا بالنار وكثيراً مايوجد فى الهند وهى دابة دون الثعلب ملنجية اللون حمراء العينين ذات ذنب طويل ينسج من وبرها مناديل اذا اتسخت ألقيت فى النار فتنصلح ولاتحترق وزعم آخرون أنه طائر ببلاد الهند يبيض ويفرخ فى النار يعمل من ريشه مناديل قال ابن خلكان رأيت قطعة منسوجة على هيئة حزام الدابة فجعلوها فى النار فما عملت فيها شيئاً

بالصابون ويحكى أن بعض الملوك كان له وزير اسمه ياقوت فوقعت بينه وبين الأمير وحشة فعزله وولى غيره مكانه فكتب له

القنى فى لظى فان غيرتنى　　فتيقن أن لست بالياقوت
عرف النسج كل من حاك لكن　　ليس داود فيه كالعنكبوت

فأجابه الأمير

نسج داود لم يفد صاحب الغا　　ر وكان الفخار للعنكبوت
وبقاء السمند فى لهب النا　　ر يزيل فضيلة الياقوت

والاقتران العادى أيضا بين الشيئين لا يقتضى تأثير أحدهما فى الآخر فالحكم العادى فى قولنا النار محرقة أو مسخنة ليس معناه أن النار هى التى أثرت فى احتراق ما مسته أو سخانته اذ لا دلالة للعادة على هذا المعنى ولا منها يتلقى فاعل ذلك وكذا سائر الأحكام العادية ككون الطعام مشبعا والشمس مضيئة والعين ممرضة أو قاتلة والسحر مفرقا بين المرء وزوجه مثلا وهمة الطالب

فغمسوا بعضها فى الزيت ثم تركوه على فتيلة السراج فاشتعل وبقى زمناً مشتعلا ثم أطفؤه فاذا هو على حاله اه الخ . قوله ﴿ويحكى الخ﴾ كذا عند جس وقال الدميرى فى ترجمة العنكبوت ما نصه ذكر ابن خلكان فى ترجمة يعقوب بن صابر أنه وقف بالقاهرة على كراريس من شعره فيها البيتان المشهوران المنسوبان الى جماعة من الشعراء ولا يعرف قائلهما وهما * ألقنى فى لظى * ﴿البيتين﴾ قال فعمل يعقوب بن صابر فى جوابهما هذه الأبيات

أيها المدعى فخاراً دع الفخ　　ر لذى الكبرياء والجبروت

نسج البيتين وبعدهما

وكذا النعام تلقم الجمـ　　ـر وما الجمر للنعام بقوت　　اه

قوله ﴿اذ لا دلالة للعادة الخ﴾ قال ابن العربى من شهد فى الجمادات أنها تفعل بنفسها فهى شهادة زور إذا لم يدرك ذلك بحواسه ولا حصل له العلم بها ابتداء والذى شاهد بعينيه وحواسه أن شيئاً اذا جاور النار احترق فان شهد بهذا القدر فالشهادة حق وإن قال النار أحرقته كان كذبا بحتاً لأن النار ليست بفاعلة وإنما هى جماد فان قال خلق الله لها قدرة تحرق بها قيل له هذه شهادة بما لم تر ولا سمعت ولا أخبر الله بها ولا رسوله فقف ياواقف وقل إن الله يخلق ما يشاء ويفعل ما يريد . قوله ﴿والعين ممرضة الخ﴾ قال الباجي أجري الله عادته في العائن

لشيء بقوة القريحة نافذة ومنها همة الولى وغير ذلك وانمـا يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار من دليلى العقل والنقل وقد أطبق العقل والنقل على انفراد مولانا باختراع جميع الكائنات عموما وأنه لاتأثير لشيء سواه تعالى فى أثرما جملة وتفصيلا قال فى شرح الصغرى وقد غلط قوم فى تلك الأحكام العادية فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لمـا جرت العادة أن يوجد عنده امابطبعه أو بقوة أودعت فيه فاصبحوا وقد باؤا بهوس ذميم و بدعة شنيعة فى أصول

اذا لم يبارك أنه يصيب بعينه وهو بفعل الله تعالى وخلقه و كذا قالوا فى السحر . قوله ﴿وهمة الطالب الخ﴾ الهمة هى قوة النفس التى تنفعل عنها الاشياء و يأتى الكلام عليها عند (ش) لكلام الحكم . قوله ﴿وقد أطبق العقل والنقل﴾ أى الدليل العقلى والشرعى فالأول هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير فى شيء لكان تعالى عاجزا عن ذلك الشيء لكن التالى باطل إذ لو كان عاجزاً عن ممكن ما لعجز عن غيره للتماثل فلا يوجد شيء من الممكنات وأما الثانى فكقوله تعالى ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء . قوله ﴿جملة وتفصيلا﴾ أى حالة كون ذلك الأثر مجملا أومفصلا أى مبيناً خلافا لمـا نقل عن الأستاذ الأسفرايني وهو برىء منه أن المؤثر فى الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وأنه جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد و يأتى بسط المسألة فى مبحث الوحدانية . قوله ﴿قال فى شرح الصغرى الخ﴾ وكذا ماقبله . وقوله ﴿ليس معناه الخ﴾ لكن لمـا تصرف فيه (ش) لم ينسبه اليه بخلاف هذا فانه ذكره بلفظه . وقوله ﴿وقد غلط الخ﴾ هذا هو السر فى ذكر الحكم العادى هنا كما مر قال (د) اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام منهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بطبعها والتلازم بينهما عقلى وهذا كافر إجماعا ومنهم من اعتقد أنها تؤثر بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادى والصحيح عدم كفره ومن هذا القسم المعتزلة ومنهم من يعتقد أن المؤثر هو الله تعالى وحده الا أن التلازم عقلى لايمكن تخلفه وهذا غير كافر اجماعا الاأنه ربمـا جره الى الكفر لأنه يلزمه انكار ماخالف العادة فربمـا أنكر البعث واحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر هو الله تعالى وأن اللزوم عادى يمكن تخلفه وهو اعتقاد أهل السنة اذا علمت هذا فنقول إن ظاهر الشارح أن الفرق التى وقع منها الغلط فرقتان فقط مع أنها ثلاثة فسكت عن الثالثة وظاهره أيضاً يقتضى أن من يقول إن الأسباب مؤثرة بقوتها يقول إن الربط عقلى وليس كذلك اه الخ . قوله ﴿بهوس﴾ هو فى الأصل دوران فى الرأس يعترى الانسان فيصير يتكلم بمـا لامعنى له وهذا ضرب من الجنون

العقائد وشرك عظيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ه وقد نبه النبي صلى الله عليه وسلم على عدم التأثير للسبب العادى فى مسببه بقوله لاعدوى ولاطيرة ولاهامة ولاصفر وفى رواية ولاغول وفى أخرى ولانوء وكلها فى الصحيح وتمام الحديث فقال أعرابى يارسول الله مابال الابل تكون فى الرمل كأنها الظباء فيجىء البعير الأجرب فيدخل فيها فيجربها كلها قال فمن أعدى الأول قال الأبى نقلا عن الطيبى العدوى تجاوز العلة صاحبها إلى غير يقال فلان فلانا فى علته قال والاطباء يجعلون ذلك فى سبع علل الجذام والجرب والجدرى والحصبة

أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لأن شأنها أن لاتصدر الامن عنده نوع من الجنون اه (د) . قوله ﴿وقد نبه الخ﴾ لما كان الراجح عنده فى معنى الحديث تبعا للأقل عدم التأثير للسبب العادى لابطال العداء من أصله جزم بذلك أولا ثم ذكر الخلاف بعد ذلك والحديث المذكور أخرجه الشيخان عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ لاعدوى ولاطيرة ولاهامة ولاصفر زاد البخارى وفر من المجذوم كما تفر من الأسد وأخرجا عن أبى سلمة عن أبى هريرة أيضاً مرفوعا لاعدوى ولاصفر ولاهامة فقال أعرابى يارسول الله مابال الابل تكون فى الرمل كأنها الظباء أى الغزلان فيأتى البعير الأجرب فيجربها فقال فمن أعدى الأول وفى مسلم عن أبى هريرة لاعدوى ولاهامة ولانوى ولاصفر ولاغول اه ثم أن لا فى الحديث هى النافية للجنس قيل هو نهى عن أن يقال ذلك أو يعتقد وقيل خبر أى لاتقع عدوى بطبعها قال القرطبي لا فى هذا الاماكن وان كانت لنفى ماذكر بعدها فمعناها النهى عن اعتقاد تلك الأمور فانها أوهام اعتقدتها العرب والعدوى بفتح الا ين كما فى ابن حجر وخبر لامحذوف وهل تقديره موجودة أو مؤثرة ينبنى على الخلاف الآتى فى معنى الحديث . قوله ﴿عن الطيبى﴾ هو بكسر الطاء المشددة وقد تخفف وهو الجارى على الألسنة وهوم محشى الكشاف ومن هنا الى قول (ش) ملخصا كله من كلام الأبى فى شرح مسلم . قوله ﴿فى سبع علل﴾ نظمها شيخنا سيدى الحاج محمد كنون رحمه الله تعالى بقوله

وذكروا العداء فى سبع علل لاتقربن صاحبها بلاخلل

رمد ثم جرب مع بخر وحصبة وباجذام جدر

قال فى تأليف له على هذا الحديث ونقل بعضهم عن ابن سينا أنه لافرق بين الحصبة والجدرى فى أكثر الأحوال الا أنها أصغر منه حجماً ولايجاوز الجلد وفى المصباح الحصباء بثر يخرج فى الجسد ويقال هو الجدرى اه قلت ولعل الحصباء هى المعروفة عندنا ببوحمرون . وقوله

والبخر والرمد والأمراض الوبائية وحمل الأكثر الحديث على ابطال العداء من أصله وحمله غيرهم على نفي أن تكون تلك العلل مؤثرة بنفسها فلا ينافي الارتباط العادي ويرشد اليه قوله فمن أعدى الأول أي أن اعتقدتم تأثيرها بنفسها فمن أعدى الأول فاعلمهم أن الأمر إنما هو بمشيئة الله وفعله ويرجحه ظهور الجمع بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك

﴿بلاخلل﴾ أي فلا اعتقاد تأثير لأن ذلك هو المنافي للتوحيد كما يأتي . وقوله ﴿وحمله الأكثر الخ﴾ قال في فتح الباري والذي يتحصل من المذاهب في العدوى أربعة الأول أن المرض يعدي بطبعه وهذا قول الكفار الثاني يعدي بأمر خلقه الله فيه لاينفك عنه أصلا الا ان وقع لصاحب معجزة أو كرامة فيتخلف وهذا مذهب اسلامي لكنه مرجوح الثالث أنه يعدي بعادة أجراها الله فيه غالباً وقد يتخلف الرابع أنه لايعدي أصلا ومن اتفق له وقوع ذلك المرض فهو بخلق الله تعالى ابتداء قال والمذهبان الأخيران مشهوران والراجح الأخير عملا بعموم . قوله صلى الله عليه وسلم لايعدي شيء شيئاً . وقوله فمن أعدى الأول ونحوه في شرح النخبة له قوله ﴿وحمله غيرهم الخ﴾ هذا هو الراجح كما يؤخذ من كلام الأبي الذي عند (ش) ولذلك أيده بأمور ثلاثة واختاره جماعة من المحققين وقال الامام النووي في شرح مسلم هو الصواب وعزاه الجمهور وعزاه ابن حجر في شرح النخبة لابن الصلاح وغيره وعزاه (ح) في شرح الرسالة لابن رشد قال في رسم البيع والصرف من سماع أصبغ معناه ابطال ما كان يعتقدون من أن المريض يعدي الصحيح ولم ينف وجود مرض الصحيح عند حلول المريض عليه غالباً بقضاء الله تعالى وقدره دون أن يكون للمريض في ذلك تأثير اه . قوله ﴿ويرشداليه الخ﴾ تقدم عند ابن حجر أن هذا مما استدل به أصحاب القول الأول وفسروا الحديث بتفسير يناسب مذهبهم لكن الظاهر والمناسب لحالة الاعرابي ما عند (ش) تبعاً لصاحب الأكمال وأوضحه (سي) في شرح القصيد بما حاصله أن انتقال الابل من حال السلامة من الجرب الى حال الاتصاف به لو كان المؤثر فيه دخول الجمل الأجرب لوجب أن يكون سبب جرب هذا الداخل دخول جمل أجرب آخر وننقل الكلام الى ذلك الآخر وهكذا فاما أن يتسلسل الى غير نهاية وهو محال أو ينتهي الى جمل أجرب بمحض خلق الله تعالى من غير دخول جمل آخر عليه فيثبت المدعى فيجب أن يكون كل ما أصابه الجرب مثله اذ لو كانت العدوى هي المؤثرة لاستحال أن يوجد الجرب بدونها لاستحالة وجود المعلول دون علته اه الخ . قوله ﴿فر من المجذوم الخ﴾ تقدم أن هذه الزيادة زادها البخاري

من الأسد وقوله لا يورد ممرض على مصح أى ذو ماشية مريضة على ذى ماشية صحيحة لأنهما حينئذ نهى عن مداناة السبب العادى للعلة ليتقى كما يتقى الجدار المسائل ويرجحه أيضا أن الأول

فى حديث لا عدوى وفى مسلم كان فى وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم انا قد بايعناك فارجع قال الأبى قال عياض هذا موافق لحديث البخارى فر من المجذوم الخ ولما تقدم لا يورد ممرض على مصح وليس الجمع معارضا لحديث لا عدوى وتقدم الكلام على ذلك يعنى ما ذكره (ش) هنا ولكنه معارض لأحاديث أخر فعن جابر أكل النبي صلى الله عليه وسلم مع مجذوم وقال كل ثقة بالله وتوكلا عليه وعن عائشة رضى الله عنها قالت كان لنا مولى مجذوما فكان يأكل فى صحافى ويشرب فى أقداحى وينام على فراشى ثم اختلف فرأى عمر وغيره أن هذه ناسخة لحديث فر من المجذوم ورآها الأكثر غير ناسخة ويجمع بينهما بأن تحمل أحاديث الفرار على الجواز احتياطا خوف ما يقع فى النفس من أمر العدوى وحديث الأكل على الجواز قال الطبرى والباجى فمن كره مجاورته فيباح له البعد عنه اه الخ قال ابن حجر هكذا اقتصر عياض ومن تبعه على هذين القولين أى الجمع والنسخ وحكى غيره قولا ثالثا وهو الترجيح فبعضهم رجح الأخبار الدالة على نفى العدوى وزيف العكس وذكر كلامهم ثم قال وبعضهم رجح العكس ورد حديث لا عدوى برجوع أبى هريرة عنه قالوا والأحاديث الدالة على الاجتناب أكثر وأصح والصواب أن الترجيح لا يصار اليه الامع تعدد الجمع وهو ممكن وحديث لا عدوى ثبت عن غير أبى هريرة كعائشة وسعيد بن أبى وقاص وابن عمر وغيرهم وفى طريق الجمع فسأله آخر فذكر ستة نقتصر على ثلاثة منها لأن الرابع والخامس الصواب اسقاطهما والسادس يأتى عند (ش) أحدها نفى العدوى جملة والأمر بالاجتناب لرعاية خاطر المبتلى لأنه تعظم مصيبته عند رؤية الصحيح ثانيها لا عدوى خطاب لمن قوى يقينه وفر من المجذوم لمقابله ثالثها العدوى بالجذام مخصص لعموم نفيها وهو البقلانى اه الخ كثير قلت ويبحث فى الأول بأن المبتلى ينكسر خاطره وتعظم مصيبته باجتناب الناس له أكثر من مخالطتهم له . قوله ﴿لا يورد ممرض الخ﴾ فى مسلم عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة كان يحدث بهذا الحديث وبحديث لا عدوى ثم سكت عن الثانى وأقام على الأول وهذه شبهة من قال برجوعه عن حديث لا عدوى قال الأبى يصح أن يكون سكوته ناسخا كما قال أبو سلمة ويحتمل أنهما خبران لا تلازم بينهما فيجوز أن يحدث بأحدهما ويسكت عن الآخر بحسب الحاجة اليه ويحتمل أنه خوف أن يعتقد الجاهل أن بينهما

يقتضى تعطيل الأصول الطبية ولم يرد الشرع بأبطالها بل باعتبارها على وجه لاينافى التوحيد فاذا أثبت العداء لاعلى وجه التأثير أصلاً بل على سبيل الاقتران العادى انتفت منا فاتها للتوحيد وأجاب الأكثر النافون للعداء من أصله عن حديثى الفرار من المجذوم وابعاد الممرض من المصح بأن الأمر بذلك لخوف أن يحدث الله تعالى مثل تلك العلة أمرا اتفاقيا لاعلى سبيل الربط العادى فيعتقد أن العداء حق اه ملخصا والطيرة كعنبة ولم يأت من المصادر بهذا الوزن

تعارضا فلما أمن ذلك حدث بهما و يحتمل غير ذلك اه الخ والورود الوصول الى الماء يقال أورد إبله اذا أوصلها الى الماء والممرض اسم فاعل من أمرض الرجل اذا أصاب ماشيته المرض و يقال أصح اذا أصابها المرض ثم صحت . قوله ﴿الأصول الطبية﴾ أى ومن جملتها عندهم أن العلل السبع تعدى بقدرة الله تعالى . قوله ﴿بل باعتبارها الخ﴾ قال تعالى يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس . وقال صلى الله عليه وسلم الحبة السوداء شفاء من كل داء وقال أيضا تداووا فان الله تعالى لم يخلق داء الاوخلق له شفاء الا السام أى الموت وقال ماأنزل الله داء إلاوأنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله قال القلشانى فى شرح الرسالة علم الطب علم شريف شرعى والأحاديث فيه كثيرة و ينبغى أن لايخلو الانسان منه اه وقال أبو على فى القانون هذه الأمور العادية تضل فيها العامة والقاصرون من الخاصة فالعامة اذا جرت العادة بوقوع شيء عند شيء نسبوه اليه وغفلوا عن الله تعالى فوقعوا فى الشرك وأما القاصرون المعتقدون انفراده تعالى بالفعل فانهم يجمدون على هذا المعنى و ينكرون حكمة الله تعالى فى أرضه وسمائه فاذا قيل لهم هذا الشيء يكون عند وجود هذا السبب قالوا السبب لاتأثير له فوجوده وعدمه سواء وهو جهل لأن الله تعالى كما هو قادر ومريد لاشريك له كذلك هو حكيم يفعل أشياء عند أشياء و يرتب أسباباً ومسببات حكمة منه تعالى و رفقاً بعباده فى تأنيس نفوسهم بالأسباب المشهودة لهم واختبارا لهم ليتميز من انخرقت له الحجب ومن تاه فى أودية الضلال اه وهو كلام فى غاية الحسن . قوله ﴿بأن الأمر بذلك الخ﴾ هذا هو المسلك السادس فى الجمع بين الحديثين عند ابن حجر قال سادسها العمل بنفى العدوى أصلا وانما أمر بالمجانبة لحسم المادة لئلا يحصل للمخالط شيء فيظن أنه بسبب المخالطة . قوله ﴿بوزن عنبة﴾ قال النووى على الصحيح المعروف فى رواية الحديث وحكى القاضى وابن الأثير أن منهم من يسكن الياء . وقوله ﴿ولم يأت الخ﴾ نقله الأبى عن عياض ونصه عياض ضبطناه بفتح الياء مصدر تطير كتخير خيرة ولم يأت

غير هذا وخيرة وقد تسكن ياؤهما وفى القاموس والطيرة والطورة مايتشاءم به من الفأل الردى اه قال الزجاج واشتقاقهما من الطيران لان من تشاءم من شيء تباعد عنه بسرعة كالطيران أو من الطير الذى كانوا يزجرونه ويتشاءمون به ان توجه ذات الشمال أو ببعضه

فى المصادر على هذا الوزن غيرهما وجاء فى الأسماء حرفان شيء طيبه أى طيب وتوله لضرب من السحر وقال الصابونى أن بعضهم يقول طيرة بسكون الياء وتوله بكسر المثناة فوق وضمها اه والتوله قيل شيء تفعله المرأة ليحبها زوجها اه ولبعضهم

خيرة بفتح ياء قد أتى طيرة لاغير أيضاً ثبتا

قال شيخنا المحشى ورد هذا الحصر بأن مثلها حيرة مصدر تحير اه قلت الذى فى مختار الصحاح مانصه حار يحار حيرة وحيرا بسكون الياء فيهما تحير فى أمره وفى (ق) حار يحار حيرة وحيرا وحيرانا وتحير واستحار نظر الى الشيء فغشى عليه ولم يهتد لسبيله . قوله ﴿الطيرة والطورة الخ﴾ كذا رأيته فى نسخة من (ق) بخط القلم وفى نسخ المطبعة المصححة بزيادة الطيرة بسكون الياء كما مر عن الصابونى وقوله والطورة هى بضم الطاء المشددة كما فى نسخ المطبعة المصححة . قوله ﴿كالطيران﴾ أى يشبه سرعة اعراضه عنه بالطيران . وقوله ﴿أو ببعضه جملة﴾ أى سواء ذهب ذات اليمين أو ذات الشمال وذلك كالغراب لأنه أعظم مايتطير به عند العرب أخذا من الاغتراب ولذا قالوا غراب البين لأنه بان عن نوح عليه السلام لما وجهه لينظر الى الماء هل جف عن الأرض أم لا فذهب ولم يرجع لاشتغاله بالجيف (فائدة) روى الامام أحمد فى الزهد عن ابن عباس أنه كان اذا نعب الغراب يقول اللهم لاطير الاطيرك ولاخير الاخيرك ولاإله غيرك اه وكذا يقال عند سماع صوت البومة وسماع مايتطير منه من الفأل الرديء ويزيد ولاحول ولاقوة إلا بالله ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن لايأتى بالحسنات إلا الله ولايذهب بالسيآت إلا الله وأشهد أن لاإله الاالله الله على كل شيء قدير ثم يمضى الى حاجته ولايرجع عنها فانه لايضره شيء وورد فى الحديث أن الصحابة رضى الله عنهم قالوا لا يسلم أحد منا من الطيرة والحسد والظن أى ظن السوء بالغير فما نصنع فقال صلى الله عليه وسلم اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ أى زوال النعمة على من حسدته واذا ظننت فلا تحقق رواه الطبرانى وابن أبى الدنيا وعقده شيخنا كنون رحمه الله تعالى بقوله

ثلاثة لاينجو منها أحد الظن والطيرة ثم الحسد

جملة اه قال النووى كانوا يشيرون الطير والظباء وهن السوانح والبوارح فان أخذت ذات اليمين تبركوا ومضوا لحاجتهم وان أخذت ذات الشمال رجعوا عن سفرهم وحوائجهم فأخبر الشارع أن ذلك لاينفع ولايضر وورد الطيرة شرك أى اعتقاد نفعها وضررها شرك اذ لافاعل الا الله اه والهامة بتخفيف الميم قيل وتشدد وهى البومة قال مالك كانوا يرون أنها اذا سقطت على دار أحد كانت ناعية لنفسه أو لبعض أهله وقال الأكثر كانوا يرون أن روح الميت أو عظامه تنقلب هامة ويحتمل أن المراد من الحديث ابطال الأمرين

لاتبغ لاترجع ولاتحقق وقد سلمت خذ كلام مشفق

يعنى النبى صلى الله عليه وسلم . قوله (وهى السوانح) أى بالنون كما فى النسخ الصحيحة وهو فى الأبى عن النووى وفى المصباح سنح الشىء يسنح بفتحتين سنوحا سهل وتيسر وسنح الطائر جرى عن يمينك الى يسارك والعرب تتيامن من ذلك قال ابن فارس السانح ماأتاك عن يمينك من طائر وغيره وقال ابن حجر السنح ماأتاك ميامنة والبارح بالعكس اه زاد فى روح البيان كثر قولهم فى الطير حتى استعملوه فى كل مايتشاءم به . قوله (اعتقاد نفعها الخ) يعنى لما اعتقدوا ذلك فكأنهم أشركوا مع الله غيره . قوله (وهى البومة) هى من طيور الليل ويقال لها أيضاً الصدى وهى المعروفة عند العامة بموكه وقوله اذا سقطت وكذا صوتت على دار ولازال هذا الاعتقاد عند العامة وهى من أعظم مايتشاءم به عندهم وتقدم مايقال عند سماع صوتها وذكر فى حياة الحيوان أن سليمان عليه السلام قال لها أخبرينى ماتقولين فى صياحك قالت أقول تزودوا ياغافلين وتهيؤا لسفركم سبحان خالق النور فقال سليمان ليس فى الطير أنصح لابن آدم من البومة ومافى قلوب الجهال أبغض منها . قوله (ان روح الميت الخ) وقال بعضهم فى حكاية هذا القول أن العرب كانت تعتقد أن روح الميت اذا لم يؤخذ بثارها تصير هامة تصيح عند قبره وتقول اسقونى من دم القاتل فاذا أخذوا بثاره طارت اه . وقوله (أو عظامه الخ) هذا قول ثالث وحكى الأقوال الثلاثة الدميرى . وقوله (وصفر قال ابن وهب الخ) هذا هو القول الثانى عند القاضى عياض وصدر به (ش) لترجيح النووى له وزاد بعد نسبته لابن وهب ومن ذكر اه معه قوله وخلائق من العلماء وقد ذكره مسلم عن جابر بن عبدالله راوى الحديث فتعين اعتماده وصدر عياض بقول مالك وأبى عبيدة أنه تأخيرهم المحرم الى صفر وهو النسىء الذى كانوا يحرمونه عاما ويحلونه عاما اه وقيل أنه مرض فى البطن من الجوع أو من الماء الذى يكون منه مرض

وصفر قال ابن وهب ومطرف وابن حبيب دواب فى البطن يعتقدون أنها تهيج عند الجوع وربما قتلت كانوا يرون أنها أعدى من الجرب وقيل كانوا يتشاءمون بدخول صفر ويرون أنه تكثر فيه الدواهى والفتن والغول قال المازرى كانت العرب تحدث أن الغيلان تتراءى للناس فى الفلوات فتتغول لهم أى تتلون لهم فى صور مختلفة فتغولهم أى تضلهم عن الطريق فيهلكون

الاستسقاء وعليه فيحتمل أنه نفى له من أصله أو العداء به . قوله ﴿دواب فى البطن الخ﴾ ولعلها هى المعلومة عندنا بحياة البطن الا أن الناس اليوم لا يقولون بعداها ولم يذكرها الأطباء فى السبع المتقدمة . قوله ﴿والغول الخ﴾ قال فى المصباح هو من السعالى والجمع غيلان وأغوال وكل ما اغتال الانسان فأهلكه فهو غول اه وذكر فى (ق) له معان منها الهلكة والداهية والسعلاة والحية وسحرة الجن وكل مازال به العقل . قوله ﴿قال المازرى الخ﴾ نقله عنه الأبى وهو يدل على وجود الغيلان فى الخارج وانما المنفى فى الحديث قدرتها على اضلال الناس والتشكل بأشكال مختلفة كما يدل عليه الحديث الذى عند (ش) وحديث لاغول ولكن السعالى أى لكن فى الجن سحرة لهم تلبيس وتخييل وحديث أبى أيوب كان لى ثمرة سهوة فكانت الغول تأخذ منه أشار له الأبى وقال القزوينى رأى الغول جماعة من الصحابة منهم عمر حين سافر الى الشام قبل اسلامه وضربها بالسيف وذكر عن ثابت بن جابر الفهرى أنه رآها وذكر أبياته النونية وقال فى حياة الحيوان قبل هذا والمحققون أن الغول يخوف به ولا وجود له قال الشاعر

الغول والخل والعنقاء ثلاثة أسماء وأشياء لم توجد ولم تكن اه

قلت لعل انكارهم مبنى على أنه شيطان يأكل الناس أو يضلهم كامر ولا دليل على وجوده فى الخارج وأما ان فسرناه بسحرة الجن كما فى الحديث أو بكل ما اغتال الانسان فأهلكه ونحو ذلك كما مر عن المصباح وق فلا يسعهم انكاره وقد رآه جماعة من الصحابة وغيرهم وقد كانت الجن تتراءى للكهنة وغيرهم قبل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم على أن كل صورة خطرت ببال الانسان فهى موجودة فى الخارج ولذا كان المولى تعالى مخالفاً لذلك كما فى الابريز عن سيدى عبد العزيز الدباغ وذكر فى ذلك حكاية وقعت له فانظره (وح) فيدخل فى ذلك الغول والعنقاء وغيرهما والله أعلم قوله ﴿تتراءى الخ﴾ قالوا اذا انفرد الرجل فى الصحراء ظهرت له فى صورة الانسان فلا يزال يتبعها حتى يضل عن الطريق فتدنو منه وتتمثل له فى صورة مختلفة فتهلكه روعا وقالوا أيضا اذا أرادت أن تضل انساناً أوقدت له ناراً فيقصدها فتفعل به ذلك وخلقتها خلقة انسان ورجلاها رجلا حمار

وقد ذكروا ذلك فى أشعارهم فابطل الشرع ذلك و بين أنها لاتستطيع أن تضل أحدا ولا أن تغير صفته فى حديث ان أحدا لا يستطيع أن يغير أحدا من خلق الله تعالى ولكن للجن سحرة كسحرتكم فاذا رأيتموهم فأذنوا بالصلاة والنوء النجم مال للغروب كما فى القاموس وكانت العرب تنسب الأمطار للأنواء و يزعمون أن لها تأثيرا فيقولون مطرنا بنوء كذا فنهوا عنه و فى الموطأ عن زيد بن خالد الجهنى صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليل فلما انصرف أقبل على الناس فقال اتدرون ماذا قال ربكم قالوا الله و رسوله أعلم قال أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بى فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكوكب وأما من قال مطرنا بنوء كذا و كذا فذلك كافر بى مؤمن بالكوكب وعن مالك

قوله ﴿وقد ذكروا ذلك الخ﴾ من ذلك قول كعب بن زهير فى قصيدته بانت سعاد

فما تكون على حالة تدوم بها كما تلونت فى أثوابها الغول

و كذا أبيات تأبط شرا ذكر فيها أنه لقى الغول وقتله وأبيات جابر بن قيس . قوله ﴿والنوء النجم الخ﴾ النوء فى الأصل مصدر ناء الرجل نوءاً اذا نهض متثاقلا ثم استعمل فى ناء الكوكب اذا طلع وقيل اذا غرب ثم سمى الكوكب نوءاً فقالوا مطرنا بنوء أى بنجم كذا من تسمية الفاعل بالمصدر و إنما نسبت العرب المطر للنجم لأن ثمانية عشر كوكبا معروفة المطالع فى السنة وهى منازل القمر يسقط منها فى كل ثلاث عشرة ليلة كوكب عند طلوع الفجر و يظهر نظيره و كانت العرب اذا حدث عند ذلك مطر نسبته للغارب ومنهم من ينسبه اليه نسبة ايجاد وتأثير فنهى الشرع عن ذلك . قوله ﴿صلى لنا الخ﴾ أى بنا كما فى رواية مسلم والحديبية موضع على أميال من مكة ولغة أهل الحجاز تشديد الياء ولغة أهل العراق التخفيف وكذا الجعرانة واثر بكسر الهمزة وسكون الثاء وفتحهما بمعنى عقب وسماء بمعنى مطر تسمية للشىء باسم محله . قوله ﴿مؤمن بى﴾ أى مصدق بأن المطر من فعلى وقوله فذلك كافر أى اذا جعل المطر من فعل الكوكب كما يقوله بعض الفلاسفة القائلين بالعقول العشرة وان نسب الفعل الى الله تعالى وجعل اتصالات الكواكب علامة على خلق الله المطر عندها وهو الظن بمن يقوله من عوام المسلمين فليس بكافر وقد أشار فى الموطأ الى هذا التفصيل فذكر هذا الحديث فى المعنى الأول وذكر حديث اذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة فى المعنى الثانى لأنه أشار الى الربط العادى لكن على الانسان أن يعبر بعبارة لا ينكرها الشرع فلا يقول بنوء كذا مثلا وان لم يعتقد التأثير لأنه يشبه قول

أنه بلغه أن أبا هريرة كان يقول إذا أصبح وقد مطر الناس مطرنا بنوء الفتح ثم يتلو هذه الآية مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وأشار فى الحكم إلى عدم تأثير الهمم أى همة الوالى

معتقده كما نقله الأبى عن المازرى . قوله ﴿ بنوء الفتح ﴾ يحتمل أن يكون نوء مقحم أى بفتح الله تعالى ويحتمل أن تكون الاضافة بيانية وهو أظهر أى بنوء هو الفتح وسماه نوءا مشاكلة لكلامهم و زيادة فى الرد عليهم (تتمة) فى صحيح مسلم عن عبدالله بن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لاعدوى ولاطيرة وانما الشؤم فى ثلاث المرأة والفرس والدار قال الأبى حمل مالك الحديث على ظاهره ولم يتأوله وقال فى جامع العتبية رب دار سكنها قوم فهلكوا يشير الى أن الله تعالى قد يجعل الدار سبباً للضرر بقدره فكأنه قال لاطير الافى هذه الثلاثة وحمله غيره على التسامح لأنه ربما اتفق وقوع مكروه عند سكنى الدار فينسبه اليها لاعلى أن الله تعالى جعل ذلك فيها و يشهد للأول حديث المرأة التى قالت يارسول الله دار سكناها والعدد كثير والمال وافر فقل العدد وذهب المال فقال دعوها ذميمة و يشهد للثانى رواية ان كان الشؤم فى شىء ففى المرأة والدار والفرس فانه لايقتضى القطع بثبوته فالاستثناء على الأول متصل أى ليس الطيرة فى شىء من الأشياء الافى هذه الثلاثة وعلى الثانى منفصل أى لاطيرة فى شىء لكن ان كانت لأحدكم دار يكره سكناها أوامرأة يكره صحبتها فليفارقها لاأن الشؤم فى شىء من ذلك قال القاضى عياض مبيناً لهذا المعنى فقد قيل شؤم الدار ضيقها وسوء جوارها وشؤم الفرس أن لايغزى عليه وشؤم المرأة أن لاتلد وقد يكون الشؤم هنا لابمعنى التطير بل لمعنى عدم الموافقة للطباع كما جاء فى حديث سعادة ابن آدم فى ثلاث المرأة الصالحة والمسكن الواسع والمركب الصالح وشقاوته فى ثلاث المسكن السوء والمرأة السوء والمركب السوء قال الطيبى ولايظن بمن حمل الحديث على ظاهره أنه يعنى أن التخصيص فى الثلاث هو على نحو ماكانت الجاهلية تعتقده وانما يعنى أن هذه الثلاثة بملازمتها للناس وأنها أكثر مايتشاءم به إذن الشارع لمن كره شيئاً أن يستبدل ماتطيب به نفسه اه الخ كثير اولا تظن أيها الطالب أن ماأطال به (ش) هنا وتبعناه على ذلك خروج عن الموضوع بل بيان للاعتقاد الحق فى تلك الأسباب العادية واستدلال على ذلك بالحديث و زيادة فائدة ببيان معنى هذا الحديث الشريف وأقوال العلماء عليه وأشار فى الحكم الخ لما فرغ من الكلام على معنى الحديث الذى استدل به على أن الأسباب العادية لاتؤثر فى مسبباتها أشار الى الاستدلال على همة الطالب لشىء لاتؤثر فى ذلك الشىء وقدم جنس هذا لقصر الكلام عليه (وش) قدم الحديث

والطالب الجاد والساحر والعائن بقوله سوابق الهمم لاتخرق أسوار الاقدار . ثم الحكم العادى قسمان فعلى كـكون الأكل مشبعا وقولى كـكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والواو المتحركة المفتوح ماقبلها مقلوبة الفاً ونحو ذلك من الأحكام النحوية والتصريفية ومن وجه آخر هو قسمان ضرورى كـكون النار محرقة والثوب ساترا ونظرى كـكون شراب السكنجبين يسكن الصفراء والخبز الفطير ليس بسريع الانهضام وأكثر الأحكام الطبية عادية نظرية فان قلت كيف يكون الحكم فى قولنا شراب السكنجبين يسكن الصفراء والخبز الفطير ليس بسريع الانهضام عاديا عند من لم يجرب ذلك ولم يتكرر على حسه قلت يكون عاديا عنده تقليدا للأطباء وتصديقا لهم فى التجربة اذ ليس من شرط كون الحكم عاديا حصول التجربة من الحاكم نفسه وحصول التكرار على حسه بعينه (و) أما ﴿حكمنا العقلى﴾ بتخفيف ياء النسب ضرورة فهو ﴿قضية﴾

لشرفه . قوله ﴿سوابق الخ﴾ جمع سابقة والهمم جمع همة وهى قوة النفس التى تنفعل عنها الأشياء وقال بعضهم هى قوة انبعاث القلب فى طلب الشىء والاهتمام به فان كان رفيعا كانت همة عالية والا فدنية والكلام من اضافة الصفة الى الموصوف أى الهمم السابقة لاتخرق الأقدار الشبيهة بالأسوار قال الشيخ زروق المقصود أنها مع سرعة نفوذها وعدم توقفها على سبب ولا غيره موقوفة على موافقة القدر فى نفوذها فلانفوذ لهـا دونه ولاخروج لهـا عنه اذ قد أحاط بها وبكل الكائنات احاطة السور بالمحصور حسا اه وقال ابن عباد وهـذه الهمم قد تـكون للولى كرامة ولغيره استدراجا كالعائن والساحر وحاصل ذلك أنه يجب أن يعتقد أنها أسباب لاتأثير لها والفاعل هو الله تعالى عندها لابها اه وقال أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه فى حزب اللطف إلهنا حكم مشيئتك فى العبيد لاترده همة عارف ولا مريد . قوله ﴿فان قلت الخ﴾ قدمر لنا أنه لو نبه على هذا أول تعريف الحكم العادى لكان أحسن وأخصر لـكن الأمر سهل وحاصل الجواب أن كون التـكرار مستنداً لحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك . قوله ﴿شراب السكنجبين الخ﴾ هو دواء مركب من الخل والعسل قال (ظم) رحمـه الله تعالى وحكمنا العقلى البيت . قوله ﴿ياء النسب الخ﴾ هو من نسبة الشىء الى آلته لأن الحاكم هو النفس الناطقة بواسطة العقل فهو كالآلة . وقوله ﴿ضرورة﴾ يعنى أن التخفيف هنا متعين لأجل اقامة الوزن أو ان كان جائزا فى النثر لأنه لغة وكثيرا ماتجرى هذه العبارة فى كلام (ش) و (م) وغيرهم فيعترض عليهم فانه لايختص بالضرورة مع ظهور مقصودهم قوله وحكم عطف تفسير

أى قضاء وحكم ولم يرد القضية بالاصطلاح المنطقى أعنى القول المركب المحتمل بالنظر لذاته الصدق والكذب وهذا جنس فى الحد يشمل الحكم العقلى والعادى والشرعى فاخرج العادى بقوله ﴿بلا وقف﴾ أى من غير أن يتوقف العقل فى حصوله له وادراكه إياه ﴿على عادة﴾ أو تجربة وتكرر على الحس وأخرج الشرعى بقوله ﴿أو وضع﴾ أى ومن غير أن يتوقف العقل فى حصوله ووصوله اليه على الاطلاع على وضع واضع وهو الله تعالى والرسل المبين بالقول والفعل للتعلق التنجيزى للكلام القديم بأحكام أفعال المكلفين من وجوب وغيره فالمراد بالوضع التعلق التنجيزى أو البيان له بأحد الطرفين وقوله ﴿جلا﴾ أى ظهر وأطلع عليه أو أظهر العقل مالولاه لم يدركه ولم يصل اليه عند أهل الحق لأن جلا يرد لازما ومتعديا والجملة نعت لوضع ﴿أقسام مقتضاه﴾ أى متعلقه يعنى المحمول فى قضية أو جهة نسبتها لأن الوجوب مثلا تارة يكون محمولا فى القضية

لقضية فى كلام (ظم) بمعنى القضاء وهو مرادف للحكم أى اثبات أمر لأمر الخ . قوله ﴿وضع واضع﴾ أى جعل جاعل وهو الله تعالى حقيقتة . قوله ﴿فالمراد بالوضع الخ﴾ راجع لقوله وهو الله تعالى والمراد بكون المولى تعالى واضعا للتعلق أنه بقدرته وارادته وقوله أوالبيان له يرجع لقوله أو الرسول لأنه المبين لهذا التعلق لأنه لا اطلاع لنا عليه الا ببيان الرسول سواء قلنا أن الواضع هو الله تعالى أو الرسول قال فى جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف لوروده اه نعم ان فسرنا الوضع بالتعلق التنجيزى فالواضع هو الله تعالى وان فسرناه بالبيان فالواضع هو الرسول ثم أن هذا المحل هو محل السؤال الذى أورده فى شرح المقدمات وهنا ذكره (م) وجس (وع) كما مر . قوله ﴿أوجهة﴾ هو بالنصب عطف على قوله محمول ثم أعلم أنه لابد لنسبة القضية من كيفية تتصف بها بحسب الواقع وتسمى تلك الكيفية مادة القضية وعنصرها واللفظ الدال عليها يسمى جهة فان ذكر فى القضية سميت موجهة وتنحصر تلك الكيفية فى أربعة أنواع الأول الضرورة والمراد بها وجوب النسبة ايجابية أو سلبية وجوبا عقليا كان أو ضروريا أو نظريا الثانى الدوام أى استمرار نسبة المحمول للموضوع إيجابا أو سلبا الثالث الاطلاق وهو ثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو نفيه عنه به الرابع الامكان وهو كون نسبة المحمول للموضوع غير ممتنعة إيجابية كانت أو سلبية وكل واحد من هذه الأربع أخص مما بعده من حيث مفهومه فأعمها الامكان لصدقه بالواقع وغيره ويليه الدوام لصدقه بالواجب وغيره ولما كانت هذه الأنواع الأربعة تقع مقيدة ومطلقة وقيدها يتنوع الاطلاق لصدقه عن الدائم وغيره ويليه الى أنواع بلغت

كما فى قولنا وجود مولانا جل وعز واجب وتارة يكون جهة نسبتها كما فى قولنا الله تعالى قديم أو باق بالضرورة وهى بمعنى الوجوب وكذا الجواز يكون محمولا كما فى قولنا العفو عن صاحب الكبيرة جائز وجهة كما فى قولنا صاحب الكبيرة يعفى عنه بالامكان الخاص وهو بمعنى الجواز وأما الاستحالة فلا تكون فى الحكم العقلى الا محمولا كقولنا الحدوث فى حق البارى تعالى محال فان قلت تكون جهة فى السالبة كما فى قولنا ليس البارى جل وعلا بمتحيز بالامتناع وهو الاستحالة بمعنى أن تحيزه ممتنع فلذلك سلب قلنا الامتناع حينئذ يكون مسلطا على ثبوت التحيز لا على انتفائه والجهة

القضايا باعتبار ذلك الى تسع عشرة قضية على ما فى مختصر (سى) وتبعه ناظمه القادرى فقال

وما الذى النسبة من كيفية   من الدوام أو من الضرورة
المطلقين والمقيدين أو   مقابل كذاك مادة دعوا
وجهة للفظها ودخلا   تسع مع عشر مجملا

واقتصر جماعة على ثلاث عشر كما هو مقرر فى محله . قوله ﴿وجود مولانا الخ﴾ هذه قضية حملية وليست بموجهة لأنه لم يصرح فيها باللفظ الدال على الجهة فالوجوب وقع محمولا ولم يقع جهة للقضية والقضية الثانية موجهة ويقال لها الضرورية المطلقة وهى التى حكم فيها بضرورة النسبة أى وجوبها عقلا مع الاطلاق على التقييد بوصف أو وقت سميت ضرورية لذكر الضرورة فيها ومطلقة لاطلاقها عن التقييد مثالها موجبة ما عند (ش) وسالبة لاشىء من الحادث بمخلوق لغير الله تعالى بالضرورة . قوله ﴿بالامكان الخاص﴾ الامكان الخاص الامكان عند المناطقة اما عام أو خاص فالأول هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وإن شئت قلت هو أن تكون نسبة القضية غير ممتنعة وهو أسهل ولذا اقتصر عليه بعضهم والثانى هو سلب الضرورة عن الطرفين الموافق والمخالف وإن شئت قلت هو أن تكون نسبة القضية غير ممتنعة ولا ضرورية بل جائزة مستوية الطرفين فالقضية التى عند (ش) يقال لها الممكنة الخاصة سميت ممكنة لأن جهتها الامكان وخاصته لاختصاصها بمستوى الطرفين ومثال الممكنة العامة كل انسان حيوان بالامكان العام سميت ممكنة لما مر وعامة لأنها أعم من سائر الممكنات ومن سائر الموجهات . قوله ﴿فلا تكون جهة﴾ أى وذلك لأن كلامهم فى هذه الموجهات خاص بالمستعملة فجهتها منحصرة فى الوجوب والجواز والقضية الموجهة بالنسبة المستحيلة ليست مستعملة . قوله ﴿قلنا الامتناع حينئذ﴾ أى على تفسير السائل للقضية وما فسرها

فى القضية انما تعتبر فى النسبة المصرح بها فى تلك القضية وهى فى السالبة السلب والنفى فيجب أن ترجع الجهة الى نفس النفى ونفى التحيز عنه تعالى ليس بممتنع بل هو واجب فجهة تلك القضية انما هى الوجوب لا الامتناع فهى على الوجه المتقدم كاذبة وانما تصدق اذا قلنا ليس البارى جلا وعلا بمتحيز بالضرورة أى الوجوب ونكت بقوله مقتضاه على صاحب الصغرى اذجعل

به وان كان مطابقا للواقع لكن ليس هذا مدلول القضية كما ينبه (ش) بقوله والجهة الخ. قوله ﴿فيجب أن ترجع الجهة﴾ أى وهى الامتناع فى المثال المذكور. وقوله إلى نفس النفى أى وهو السلب الذى فى القضية وامتناع السلب، اثبات واذا امتنع سلب التحيز ثبت التحيز وهو محال فى حقه تعالى فالقضية المذكورة كاذبة لأنها تقتضى أن سلب التحيز ممتنع أى مستحيل واذا استحال سلب التحيز ثبت التحيز وهو خلاف الواقع كما أشار اليه (ش) بقوله ونفى التحيز الخ. قوله ﴿إنما هو الوجوب الخ﴾ هذا هو وجه كذب هذه القضية قدمه على الحكم عليها بالكذب فهى علة مقدمة على المعلول قال الهلالى فى شرح القادرية ثم الجهة التى جعلها الحاكم بالنسبة دالة على المادة تارة توافق المادة التى فى نفس الأمر فتكون القضية صادقة نحو كل إنسان حيوان بالضرورة وكل جرم متحرك بالامكان الخاص وتارة تخالفها لأن دلالتها عليها وضعية يصح تخلفها فتكون كاذبة كما اذا جعلت الضرورة جهة للمثال الثانى والامكان الخاص جهة للمثال الأول وبهذا يرد مايقال اذا كانت الجهة دالة على المادة وهى الكيفية التى فى نفس الأمر فنحو كل إنسان حيوان بالامكان الخاص لايكون موجهة لأنها ليست دالة على مافى نفس الأمر بل على خلافه اه. قوله ﴿ونكت بقوله الخ﴾ وذلك لأن (سى) قال اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام الوجوب الخ وقال فى المقدمات وأقسامه ثلاثة الوجوب الخ فظاهره أن الأقسام الثلاثة للحكم نفسه وليس كذلك لأنها ليست جزئيات للحكم فيكون من تقسيم الكلى بالياء إلى جزئياته ولا أجزاء فيكون من تقسيم الكل بدون ياء الى أجزائه بل هى أقسام لصفة متعلق الحكم أى المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة لأن هذه الثلاثة تارة تتصف بالوجوب نحو الله قادر وتارة بالاستحالة نحو شريك البارى موجود وتارة بالجواز نحو الممكن موجود وأجيب عنه بأجوبة منها أن كلامه على تقدير مضاف أى ينحصر صفة متعلقة فى ثلاثة أقسام فيكون من انحصار الكلى فى جزئياته لأن صفة المتعلق أمر كلى تحته تلك الأقسام وهذا هو مراد (ظم) بقوله مقتضاه وأصل البحث والجواب (لسى) نفسه فى شرح المقدمات

الأقسام الثلاثة أقساما للحكم العقلى نفسه ﴿ بالحصر تماز ﴾ أى تتميز وتفسر فى أربعة أشطار بعد هذا التقسيم المفيد للحصر عقلا ﴿وهى الوجوب﴾ الذاتى ﴿والاستحالة﴾ الذاتية ﴿والجواز﴾ الذاتى ولم يقيد الثلاثة بالذاتى لأنها عند الاطلاق لا تنصرف الا اليه ﴿فواجب﴾ لذاته

فانه قال لابد من حذف مضاف فى هذا الكلام تقديره اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز ولك أن تحذف المضاف فى لفظ أقسامه ويكون التقدير أقسام متعلقة وانما احتجنا الى هذا الحذف لأن الحكم العقلى ليس نفس هذه الثلاثة المذكورة فلا تكون أقساما له لأن من شرط القسمة صدق المقسوم على كل واحد من أقسامه ولا يصدق على واحد من الثلاثة اسم الحكم وانما يصدق عليها أنها محكوم بها اه قال (جس) وفيه أن هذا التقدير يبطل الحصر لخروج المحكوم به عن هذه الأقسام فى كثير من القضايا كالله قديم مع ما فيه من التعبير بالأعم الذى هو المتعلق عن الأخص وهو المحكوم به بلا قرينة اه ويجاب عن الأول بأن المراد بالوجوب أعم من أن يعبر عنه بذلك العنوان كقولنا القدم لله واجب أو بما اتصف به كقولنا الله قديم فان القدم متصف بالوجوب وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين فى الحكم العقلى كونها محكوما بها فى ظاهر التركيب لكن لابد منها فى نفس الأمر كما أشار له (ش) فيما مر بقوله لأن الوجوب تارة يكون محمولا فى القضية وتارة يكون جهة نسبتها وعن الثانى بأن المراد بالمتعلق المحمول وهو المحكوم به فى القضية أو جهة نسبتها كما مر وأما المحكوم عليه فلا جله أو أوتى بالمحكوم به المتصف بالوجوب مثلا والنسبة المتصفة بذلك فى نفس الأمر وقد علم عند المناطقة أن الموضوع والمحمول مختلفان فى المفهوم متحدان فى المصدوق فعبارة (ش) مع اختصارها كافية فى دفع الأمرين معاً فلله دره ما أدق نظره وهناك أجوبة أخرى عن عبارة (سى) لا حاجة الى الاطالة بها انظرها فى (جس) إن شئت قال (ظم) ﴿بالحصر تماز﴾ وجه الحصر فى الثلاثة أن كل ما يحكم به العقل اما أن يقبل الثبوت فقط وهو الواجب أو النفى فقط وهو المستحيل أو يقبلهما معاً وهو الجائز قول (ظم) ﴿وهى الوجوب الخ﴾ الوجوب هو عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجائز قبولهما معاً على سبيل التناوب لا على سبيل الاجتماع أو تقول الوجوب هو امتناع قبول الانتفاء والاستحالة امتناع الثبوت وهو الموافق لقول بعضهم أن الوجوب وما معه اعتبارات عقلية وبه يندفع ما قرره بعضهم أن الوجوب والاستحالة أمران سلبيان والجائز أمر اعتبارى أخذا بظاهر قولهم عدم كذا فى الاولين وقبول كذا فى الأخير

وعرفه دون الوجوب المتقدم له لأنه مشتق من الوجوب والمشتق يتضمن المشتق منه و زيادة فهو أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس و كذا يقال فى تعريف المحال والجائز دون الاستحالة والجواز المتقدمين فى عد الأقسام و واجب مبتدأ سوغ الابتداء به وهو نكرة قصد الحقيقة من حيث هى كقولك رجل خير من امرأة فالواجب الذاتى ﴿ مالا يقبل﴾ فى العقل النفى اسم مصدر بمعنى الانتفاء والمراد أنه لا يقبل فى العقل الانتفاء فى الخارج ﴿ بحال﴾

وقدم الوجوب لشرفه وأعقبه بالاستحالة لأنها ضده والضد أقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده وأخر الجواز لأنه لم يبق له مرتبة الا التأخير وأيضاً هو شبيه بالمركب وماقبله شبيه بالبسيط والمركب متأخر عنه ثم ان الوجوب بالمعنى المذكور هو المراد فى علم التوحيد متى أطلق الا فى نحو قولهم يجب على كل مكلف أن يعرف الله الخ فهو بالمعنى المشهور وهو مايثاب على فعله و يعاقب على تركه ففرق بين أن يقال يجب لله كذا و يجب على المكلف كذا . قوله ﴿ وعرفه دون الوجوب الخ﴾ أصل هذا الكلام لسى فى شرح صغرى الصغرى وتبعه عليه جماعة و إيضاحه أن المشتق منه جزء من المشتق فمفهوم الواجب ذات ثبت لها الوجوب ومعرفة المركب تتضمن معرفة جميع أجزائه فمن عرف الواجب عرف الوجوب والذات التى ثبت لها و(ح) لا يخفى عليك أن المركب أخص من جزئه وجزؤه أعم منه لأنه يوجد مع المركب ويوجد منفردا بخلاف المركب فلا وجود له دون أجزائه واذا وجدت ماهيته وجد الجزء فى ضمنه هذا هو الغالب ولذا أطلقوا أن الجزء أعم من المركب الا أن الجزء هنا وهو المشتق منه وصف اعتبارى لا وجود له بدون الوجوب الذى هو المشتق فلا يوجد وجوب بدون واجب و يجتمعان فى شىء ثبت له الوجوب مثلا اجتماع الصفة مع الموصوف وهذا كاف فى صورة اجتماعهما فسقط ماقيل أنه لا يوجد فرد يصدق عليه وجوب وواجب لأن الأول معنى والثانى ذات لأنا نقول يكفى فى صورة الاجتماع وجود تلك الذات متصفة بذلك المعنى و لا علينا فى عدم صدق أحد اللفظين مع الآخر على شىء واحد . قوله ﴿ فالواجب الذاتى الخ﴾ هو قسمان ذاتى مطلق كذات الله تعالى سمى ذاتيا لأنه واجب لذاته أى وجوبه ليس بالنظر لغيره ومطلقا لأن وجوبه غير مقيد بشىء والذاتى المقيد كتحيز الجرم سمى ذاتيا لأمر ومقيدا لأن وجوبه مقيد بدوام الجرم وقدر (ش) لفظة ما اشارة الى أن الخبر محذوف وهو ما الموصولة قال فى التسهيل قد يحذف ماعلم من موصول غير الألف واللام اه وهى واقعة على شىء مصدوقه الحكم به وعليه والنسبة . قوله ﴿ فى العقل الخ﴾ قال الغنيمى فى حواشي

أى بكل نظر واعتبار أحترز به من الواجب العرضى وهو الممكن الذى تعلق علم الله تعالى بوقوعه كثواب المطيع وعقاب الكافر فانه يقبل النفى باعتبار دون اعتبار لأنه ان نظر اليه فى حد ذاته فهو يقبل العدم فيكون جائزا وان نظر اليه من حيث تعلق علم الله تعالى بوقوعه فلا يقبل العدم فيكون واجبا فهو فى نفسه جائز وبالنظر الى خارج عن ذاته واجب فمن ثم سمى بالواجب العرضى فأخرجه الناظم بقوله بحال ﴿وما أبى﴾ أى منع بكل اعتبار ﴿الثبوب﴾ خارجا ﴿عقلا﴾ أى فى العقل يتعلق بقوله أبى ﴿المحال﴾ لذاته والمحال مبتدا مؤخر وماخبر مقدم لأن المحال هو المعرف فهو المحدث عنه والمحكوم عليه فكان هو المبتدأ وان استوى الجزآن عرفا لوجود البيان

الصغرى الأولى حذفه لأن الواجب واجب والمستحيل مستحيل والممكن ممكن فى نفس الأمر وجد عقل أم لا ولذا قال فى المواقف والمقاصد الواجب مالا يمكن عدمه اهـ وتبعه على ذلك بعضهم الا أن الغنيمى لم يجزم بذلك بل قال أقول ذلك مع الوجل وتأمل فيه ليظهر لك مافيه قال بعض المحققين ولك دفعه بأن المعرف الواجب العقلى وكذا مابعده فلابد من اعتبار العقل فى التعريف فالمقصود تعريفها من حيث ادراك العقل لامن حيث صفتها الواقعية مجردة عن ادراك العقل وأماتعريف صاحب المواقف وصاحب المقاصد فباعتبار الوجوب الواقعى أو يقال القيد ملحوظ فيه أيضا . قوله ﴿فى الخارج﴾ أى وأما فى الذهن فقديصدق العقل بنفيه و(ح) فقول (ظم) لا يقبل النفى أى نفى أفراده لا الأمر الكلى لأن الأمر الكلى لا وجود له الا فى الذهن وماوجد فى الذهن ممكن والممكن قديصدق العقل بعدمه ودخل فى تعريف الواجب صفات السلوب لأن العقل وان صدق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها . قوله ﴿كثواب الخ﴾ وكذا وجود زيد فى الوقت الذى علم الله وجوده فيه وانما مثل بماذكر لقصد الرد على المعتزلة حيث جعلوا ذلك من الواجب الذاتى . وقوله ﴿فمن ثم سمى الخ﴾ أى لأن وجوبه ليس لذاته بل بالنظر لتعلق علم الله بوقوعه . قوله ﴿المحال لذاته الخ﴾ هو أيضا قسمان مطلق كالشريك سمى ذاتيا لاستحالته لذاته لابالنظر لغيره ومطلقا لأن استحالته غير مقيدة بشىء والمقيد كعدم التحيز للجرم سمى ذاتيا لما مر ومقيدا لأن استحالته مقيدة بوجود الجرم قوله ﴿لوجود البيان﴾ أى مايبين المبتدا من الخبر وقدبينه (ش) هنا قال فى الألفية والأصل فى الأخبار أن تؤخرا الى قوله عادمى بيان . قوله ﴿الثبوت خارجا﴾ أى وأما ذهنا فيصدق بوجوده لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا وشمل الثبوت ما اذا كان المستحيل ذاتا كشريك البارى

كما ذكرنا وتقدير الكلام والمحال لذاته ماامتنع عقلا بكل اعتبار الثبوت خارجا وقولنا بكل اعتبار نظير قوله فى حد الواجب بحال فكأنه حذفه هنا لاثبات نظيره ثم وهو احتراز من المحال العرضى وهو الممكن الذى استحال لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبوى جهل ولهب فانه ممتنع الثبوت باعتبار دون اعتبار اذهو بالنظر الى ذاته لايمتنع ثبوته فيكون ممكنا وبالنظر لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه يمتنع ثبوته فيكون محالا فلما استحال بالنظر الى خارج عن ذاته سمى محالا عرضيا ولايخرج المحال العرضى بقوله عقلا خلافا لش لأن العقل اذا لاحظ ماعرض له من تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كان محالا فى العقل قطعا وبنى ش على ماقال أن الناظم حذف عقلا من تعريف الواجب لذكره فيما بعده من تعريف المحال وتقديره فى تعريف الواجب يخرج الواجب العرضى ونحن نبهناك على أن الواجب العرضى خارج بقوله بحال وأن الناظم حذف نظيره من تعريف المحال لدلالة مافى تعريف الواجب عليه فالذى فى كلامه الحذف من الثانى لدلالة الأول لاالعكس الذى توهمه الشارح والله الهادى ﴿وجائزا﴾ لذاته مفعول أول لسم ﴿ماقبل﴾ فى العقل ﴿الأمرين﴾ الثبوت والانتفاء فى الخارج ومافى محل نصب على نزع الخافض وهى مفعول ثان لقوله ﴿سم﴾ بمعنى علم أى عرف والتقدير سم جائزا أى عرفه بماقبل الأمرين هكذا أعربه الشارح وهو أحسن مما استظهره سيدى جسوس من العكس فى المفعولين فتكون ما المفعول الأول وجائزا الثانى أى علم ماقبل الأمرين بالجائز لأنه وان أمكن لكن المقصود

أو صفة وجودية كالعجز على القول بأنه وصف وجودى يضاد القدرة أو حالا ككون البارى تعالى جرما على القول بثبوت الأحوال . قوله ﴿وقولنا بكل نظر الخ﴾ قد اختار شيخنا المحشى فى كلام (ظم) تقريرا آخر ثالثا وحاصله مع إيضاح أن الواجب العرضى خرج بقوله بحال والمحال العرضى خرج بقوله عقلا لأن الأصل فى الحكم المنسوب للعقل أن يكون على جهة الاستقلال كما فى المحال الذاتى وأما العرضى فلا يستقل بنفيه بل يستعين فى نفيه بالأخبار الدالة على عدم وقوعه فالمقصود من العبارتين شىء واحد وهو مطلق الاحتراز الا أن (ظم) تفنن فى التعبير فلو عبر فى الموضعين بقوله بحال كما هو الأصل عند (ش) أو بقوله عقلا كما هو الأصل عند (م) لكفاه ذلك فكلام (ظم) لايحتاج الى تقدير فى الموضعين خلافا للشارحين اه وهو حسن مناسب لدقة فهم (ظم) رحم الله الجميع قال (ظم) ﴿وجايز ماقبل الأمرين سم﴾ الجائز مرادف للممكن عند المتكلمين وأما المناطقة فالممكن عندهم قسمان خاص وهو مرادف للجائز وعام وهو مايمتنع وقوعه فيعم الواجب والجائز

بالتعريف هو الجائز كأخويه فهو المحدث عنه فكان هو المفعول الأول ثم الجائز لذاته ثلاثة أقسام الأول المقطوع بوجوده كاتصاف الجرم بخصوص البياض أو السكون أو الحركة كالفلك وكالبعث والثواب والعقاب وكفر أبى جهل ولهب وهو من الواجب العرضى الذى علمنا تعلق مشيئة الله تعالى وعلمه بوقوعه دون عدمه الثانى المقطوع بعدمه كايمان أبى جهل ولهب ودخول الكافر الجنة وهو المستحيل العرضى الذى علمنا تعلق المشيئة بعدمه دون وقوعه الثالث المحتمل للوجود والعدم وهو الذى لم نطلع على مشيئة الله تعالى فيه كقبول الطاعات منا وفوزنا بحسن الخاتمة وسلامتنا من عذاب الآخرة وهذا القسم أيضاً اما واجب عرضى أو محال عرضى لأن مشيئة الله تعالى وعلمه اما أن يتعلقا بوقوعه فواجب أو بعدم وقوعه فمحال ولهذا أدخلنا من

العقليين ولا يخرج عنه الا المستحيل العقلى . قوله ﴿لذاته الخ﴾ هو لبيان الواقع لا للاحتراز لأنه ليس عندنا جائز عقلى عرضى ولذا لم يأت ظم بما يخرجه كما فعل فى أخويه نعم الذاتى ينقسم الى أقسام ثلاثة كما يأتى وأثبته بعض شراح المقدمات ومثل له بدخول الصحابة الجنة وفيه أن هذا من قبيل الجائز الذاتى الواجب العرضى كاثابة المطيع ثم أن هذه التعاريف رسوم لا حدود بالذاتيات لأن كون الواجب لا يقبل النفى خارج عن حقيقته ونحوه يقال فى أخويه . قوله ﴿ثلاثة أقسام الخ﴾ زاد بعضهم قسمين الأول جائز مشكوك فيه كقبول الطاعة منا الثانى جائز جوزه الشرع كسائر المباحات اه وقد يقال ان الرابع داخل عندنا فى الثالث وأما الخامس فخارج عن الموضوع لأن كلامنا فى الجائز العقلى لا الشرعى . قوله ﴿كاتصاف الجرم الخ﴾ الجرم بالكسر ما حل فى فراغ سواء كان جسما وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر أو كان جوهرا فردا وهو الجزء الذى لا يتجزأ فهو أعم من الجسم والجوهر كما أشار اليه من قال

الجرم ما عمر ذاتا من هوى مركبا ولم يكن كل سوى
وهو أعم من جوهر وجسم والجسم ما ركب قل بعلم
من جوهرين فعلا وجوهر بغير تركيب كذا يفسر

ثم ان لفظ الجرم من الكلمات المثلثة قال الشيخ حسن قويدر فى منظومته

قبيلة قطع وكسب جرم ذنب وجز مثل ذا والجرم
الجسم والصوت وأما الجرم ففسرته العلماء بالوزر

فذكر أن المفتوح يطلق على معان خمسة قبيلة من قبائل اليمن والقطع يقال جرم الشىء يجرمه قطعه

التبعيضية فى قولنا فى القسمين الأولين من الواجب العرضى ومن المستحيل العرضى ﴿للضرورى﴾ نسبة الى الضرر والمعروف التعبير بالضرورى نسبة الى الضرورة ولما كان الضرر والضرورة بمعنى لم يبال بالعدول عن المعهود وقول سيدى جسوس لفظ الضرورى عندهم اسم جنس ينكر و يعرف بأل لاعلم حتى يكون لقبا و يمتنع تغييره وخفف ياء النسب ضرورة وكذا فى قوله ﴿والنظرى كل﴾ من الأقسام الثلاثة ﴿قسم﴾ فتصير ستة حاصلة من ثلاثة أقسام متعلق الحكم العقلى فى اثنين الضرورى والنظرى والمراد بالضرورى مالا يفتقر العقل فى حصوله له الى الاكتساب بالتأمل والنظر و بالنظر ما يفتقر الى ذلك قال فى السلم

والنظرى ما احتاج للتأمل وعكسه هو الضرورى الجلى

والنظر الفكر المؤدى الى علم أوظن ولا بد من التمثيل للأقسام الستة مثال الواجب

والكسب يقال فلان جريمة أهله أى كاسبهم ومنه قوله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم) والذنب و يجوز فى هذا الضم ومصدر جرم الشاة اذا جزها والمكسور يطلق على الجسم والصوت والمضموم على الذنب أيضا قال ظم ﴿للضرورى والنظرى كل قسم﴾ أعلم أن الضرورية من صفات العلم أى الادراك فتسمية الأمر الذى لا يدرك فى العقل عدمه مثلا من غير احتياج لنظر بالضرورى وهو النسبة أو المحكوم به أو عليه من تسمية الشىء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم وكذا النظرية من صفات العلم فتسمية الأمر المذكور نظريا من تسمية الشىء باسم متعلقه . قوله ﴿الى الاكتساب بالتأمل الخ﴾ أى وان توقف على حدس أى تخمين أو تجربة فالحدسيات والتجريبيات من جملة الضرورى والحاصل أن الضرورى يقال فى مقابلة النظرى فيفسر بما لا يحتاج الى نظر فيشمل الحدسيات والتجريبيات وقد يقال فى مقابلة الاكتسابى فيفسر بما لا يتوقف على شىء أصلا فيكون قاصرا على الأوليات والأول هو المراد هنا ولو قال (ش) مالا يتوقف على نظر لكان أحسن وأخصر والبديهى يطلق على الضرورى بالمعنى الأول و يطلق على الضرورى بالمعنى الثانى . قوله ﴿والنظر الفكر الخ﴾ بهذا فسر الملاوى التأمل فى البيت المذكور فقال يعنى الى الفكر والنظر قال الصبان وعطف النظر على الفكر من عطف المرادف وقال عند قول السلم نتائج الفكر مانصه وفى حاشية اللقانى على المحلى عن السيد أن الفكر يطلق على معان ثلاث الأول حركة النفس فى المعقولات و يقابله التخييل وهو حركتها فى المحسوسات الثانى حركتها من المطلب الذى تتردد فى ثبوته كحدوث العالم الى مباديه كتغيره ومن مباديه اليه جازمة به وهذا

الضروري التحيز للجرم وهو أخذه قدر ذاته من الفراغ وكون الواحد نصف الاثنين ومثال الواجب النظري ثبوت القدم لمولانا جل وعلا و كون الواحد ربع عشر الأربعين ومثال المستحيل الضروري اجتماع بياض الجسم وسواده فى آن واحد واجتماع قيام الشخص وقعوده

هو المحتاج الى المنطق الثالث الحركة الأولى من هاتين الحركتين وحدها وهذا هو الفكر المقابل للحدس الذى هو عكسه لأنه الانتقال من المبادى الى المطالب اه وفى العبادى ما يفيد أن الفكر يطلق على الحركة الثانية وحدها اه الخ و يأتى ان شاء الله تعالى تتمة لهذا عند قول (ظم) ممكن من نظر . قوله ﴿الى علم﴾ أى اذا كانت المقدمتان يقينيتين أو الى ظن إن كانتا ظنيتين أو احداهما . قوله ﴿ كالتحيز للجرم﴾ أى ثبوت التحيز له وأما ادراك هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائماً متصفا بالجواز وتقدم أن المراد بالجرم ما حل فى فراغ سواء كان جسما أو جوهرا فردا فالتحيز أى الحلول فى حيز لا يختص بالجسم بل يكون للجوهر الفرد أيضاً وذلك لأن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء سواء كان ممتدا كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذى لا يتجزأ وهذا الجزء عدم محض يخطر بالبال وليس بموجود ومثل له تقريبا بالهباء الذى يرى داخلا وخارجا من الكوة المقابلة للشمس فهو متحيز وان كان غير ممكن اذ يعتبر فى الممكن الامتداد فالمكان أخص من الحيز عندهم لأن المكان هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الأرض وأما الحيز فهو الفراغ كما مر ومترادفان عند الحكماء لأنهم نفوا وجود الجوهر الفرد فالشاغل للفراغ عندهم لا يكون الا ممتدا اه . وقوله ﴿الفراغ المتوهم﴾ أى المتوهم ثبوته مع أنه لا فراغ لأن الكون معمور بالهواء وهذا على مذهب الحكماء القائلين أن القضاء معمور بالهواء وجمهور أهل السنة لا يقولون بذلك . قوله ﴿وهو أخذ الخ﴾ هذا تفسير للتحيز و يفهم منه تفسير الحيز وهو الفراغ الذى يشغله شاغل ثم تفسير (ش) ظاهر فى مذهب أهل السنة وأما عند الحكماء فيفسر بموافقة الغير وهو الهواء عن الفراغ والأخذ المذكور لازم له فان قلت كيف يكون التحيز للجرم واجبا وهو مسبوق بعدم و يلحقه العدم قلت أجيب بأن المراد أنه واجب عند وجود الجرم ولذا سمى واجباً مقيدا قوله ﴿ثبوت العدم الخ﴾ أى لأن العقل انما يدرك عدم قبوله للانتفاء اذا عرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له تعالى من الدور والتسلسل وسيقول ظم لولم يكن القدم وصفه الخ . قوله ﴿وهو كون الواحد الخ﴾ إيضاحه أنه اذا قيل لك فلان اشترى سلعته بربع عشر الأربعين

وصعوده وهبوطه فى آن واحد ومثال النظرى كون الذات العلية جرما أوحادثة أومحلا للحادث أولها نظير ومثيل تعالى الله عن ذلك ومثال الجائز الضرورى كاتصاف جرم بالبياض دائما والنظرى كتعذيب المطيع الذى لم يعص الله قط فان العقل قدينكر هذا ابتداء ويحيله على الله لاعتقاده أنه ظلم كما اعتقدته المعتزلة فاذا علم أنه تعالى الغنى على الاطلاق لانفع له فى طاعة ولامضرة عليه فى معصية ولا يستحق أحد عليه شيئاً وأن الكل ملكه ولاحجر عليه لأحد كيفما تصرف وصنع علم حينئذ أن ذلك جائز وأنه لاظلم فيه وأن إثابة المطيع انما هى محض تفضل واحسان منه جلاوعلا كماأن تعذيب العاصى عدل منه تعالى وأعلم أن الحركة والسكون

لجزمنا بأنه اشتراها بدرهم واحد ليس بضرورى بل لابد من الاختبار بأن تقول أقل عدده ربع أربعة وربعها واحد وهذه المقدمة أى كون الواحد ربع الأربعة ضرورية لكن لاتكفى فى معرفة مااشترى به حتى نعرف أن الأربعة عشر الأربعين وهذه المعرفة بهذه المقدمة ليست ضرورية الا أنها تنتهى الى الضرورة فانك اذا قسمت الأربعين على عشرة خرج فى كل نصيب أربعة ولاشك أن هذا النصيب واحد من العشرة فهو عشرها فثبت أن الأربعة عشر الأربعين فاذا ضممت هذه المقدمة الى المقدمة الأولى حصل لك العلم بأن المشترى به درهم واحد . قوله ﴿كتعذيب المطيع الخ﴾ أى فلا مانع عقلا من تعذيبه ولو فى مقابلة الطاعة واثابة العاصى ولو فى مقابلة العصيان فلو جعل سبحانه الكفر علامة على دخول الجنة والايمان علامة على دخول النار ماكان لأحد عليه سبيل وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة ولكنه تعالى عليم حكيم لايضع الأشياء فى غير محلها فجعل تعالى بفضله وحكمته الايمان والطاعة علامة على دخول الجنة والكفر والمعاصى علامة على دخول النار ولو عكس لصح اذ لايترتب عليه محال عقلى قال الامام الحوضى

لو رحم العاصى وعذب المطيع ... أورحم الكل أوعذب الجميع
لكان مافعله من ذا ممكنا ... وكان حكمه جميلا حسنا

ولاينافى هذا ماورد من القطع بعدم وقوع ذلك لأن الكلام فى الجواز العقلى لاالوقوع ولذا أجمعوا على أن الله تعالى لايغفر أن يشرك به لنص القرآن ثم اختلفوا هل يجوز الغفران عقلا وهو مذهب أهل السنة أو لايجوز وهو مذهب المعتزلة بناء على التحسين العقلى . قوله ﴿وأنه لاظلم فيه الخ﴾ قال السيوطى الظالم من يتصرف فى ملك غيره بغير اذنه والله تعالى هو المالك المطلق

للجرم يتضمنان أمثلة الضرورى من الأقسام الثلاثة فالواجب اتصاف الجرم بأحدهما لابعينه والمستحيل خلوه عنهما أوثبوتهما فى آن واحد والجائز اتصافه بخصوص الحركة كالأفلاك والسكون كالجبال ثم معرفة الأقسام الثلاثة وتأنيس القلب بأمثلتها حتى لايحتاج الفكر فى استحضارها الى كلفة متعين على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل ذهب جماعة كالباقلانى وامام الحرمين فى قوله القديم الى أن ليس العقل الاعلوما ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات فمن خلا عن معرفتها جملة أى عن معرفة جميع ماصدقاتهافليس بعاقل ثم تقسيم العلم الى ضرورى ونظرى انما هو بحسب مجرى

يتصرف فى ملكه كيف شاء اه فالظلم (ح) هو التصرف فى ملك الغير بغير إذنه. قوله ﴿يتضمنان الخ﴾ وأما أمثلة النظرى فلأن كل واحد مما ذكر من ثبوت أحدهما لابعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضرورى . قوله ﴿فالواجب اتصاف الخ﴾ انما كان ذلك واجبا لأن ثبوتهما معا أو نفيهما معا محال لأن الأول يؤدى الى اجتماع الضدين المؤدى الى اجتماع النقيضين وهو محال والثانى يؤدى لتعرى الجرم عن الحركة والسكون وهو محال أيضا . قوله ﴿ثم معرفة الخ﴾ المراد بمعرفة هذه الأقسام معرفتها من حيث جزئياتها كثبوت أحدهما لابعينه ونفيهما وثبوت أحدهما بالخصوص لامن حيث حدودها ومعرفة ماهوضرورى وماهو نظرى ولامعرفةالضروريات كلها وعمم (ش) ومراده الضرورية لأنها أصل النظر وأما النظرية فتتوقف على النظر وقد أخطأ فيها كثير من العقلاء قوله ﴿متعين الخ﴾ وذلك لأن تصور مفاهم هذه الأقسام الثلاثة من مبادى علم الكلام فالشروع فيه يتوقف على تصورها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها فاذا كان الشارع فى هذا الفن غير متصور لهـا لم يعلم ما أثبت ولا مانفى ولهذا جعلها (ظم) مقدمة. قوله ﴿بل ذهب الخ﴾ قال (سى) بل قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الأقسام الثلاثة هى نفس العقل فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل اه قال (د) قيل المراد بالمعرفة فى كلامه التصورية له تصور مفاهم تلك الأقسام والمراد بالعقل أصله لا العقل الكامل لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لاتقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لاتقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الأمرين ككون الجرم متحركا فقط أو ساكنا فقط ومن لم يعرف ذلك فليس بعاقل بل مجنون وهذا القيل هو المتبادر من الشارح

العادة والافيجوز باجماع أن يجعل الله تعالى العلوم كلها ضرورية بأن يخلقها فى الذهن بلاتأمل واختلفوا هل يصح أن تكون كلها نظرية للعقل بناء على أنه قوة مهيئة صاحبها للعلم واضداده كالظن والشك والوهم أولايصح ذلك بناء على أن العقل علوم ضرورية أو ملزوم لهافلايصح خلوه عن جميعها قال فى شرح صغرى الصغرى والظاهر صحة خلوه عن جميعها فلايكون علوما ضرورية ولاملزوماً لها لوجود السمنية المنكرين للعلم الضرورى والنظرى الاماطريقه الحس والسوفسطائية

وارتضاه جماعة وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب فى قوله بل ذهب الخ لأنه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة مما هو ضرورى على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فاضرب عن ذلك ونقل عن امام الحرمين أنها نفسه وقيل المراد بالمعرفة التصديقية أى التصديق ببعض الضرورى من تلك الأقسام لاتصور مفاهمها ولا التصديق بالنظر منها ولا بكل الضروريات من الواجبات والجائزات والمستحيلات واستدل لذلك بدليل السيد المذكور فى المطولات والحق أن العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم اه الخ وأصل هذا القول للباقلانى وتبعه عليه امام الحرمين فى الارشاد ورجع عنه فى البرهان واعترضه ولذا قال (ش) فى قوله القديم وانظر دليل السيد فى حاشية شيخنا ان شئت . قوله (والا فيجوز الخ) أى على سبيل خرق العادة كما وقع لبعض الأولياء قوله (بناء على أنه قوة الخ) هذا هو الحق كما مر ويأتى (لش) عن (ق) عند قول (ظم) بشرط العقل . قوله (علوم ضرورية أوملزوم لها الخ) القول الأول للباقلانى وتبعه امام الحرمين فى الارشاد والثانى قوله فى البرهان الذى رجع اليه كما مر قوله فلا يصح خلوه الخ أما على الأول فالجمع بين وجود العقل وبين نفى كل علم ضرورى جمع بين متنافيين وأما على الثانى فلأن الملزوم لايوجد بدون لازمه . قوله (لوجود السمنية الخ) بضم السين وفتح الميم محففة فرقة تعبد الأصنام وتقول بتناسخ الأرواح تنكر حصول العلم بالاخبار قيل نسبة الى سومانات بلدة من الهند على غير قياس قاله فى المصباح والسفسطائية نسبة الى سوفسطا ومعناه بلغتهم علم الغلط والحكمة المموهة قيل ان سوف عندهم هو الحكمة وسطا هو الغلط والتلبيس . قوله (عن سى والظاهر الخ) عبر فى شرح مختصره فى المنطق بالأصح قال ويصح أن يخلق الله تعالى العقل ولايخلق له شيئا من العلوم على أصح القولين كما فعل بالسفسطائية ويقرب منهم السمنية اه على أن اسم التفضيل فى كلامه ليس على بابه وانما قال ويقرب منهم الخ لأن السفسطائية

المنكرين لجميع العلوم ، لوماطريقه الحس وهم من العقلاء اه وفيه نظر اذ لا يلزم من انكارهم العلم انتفاءه عنهم بل انكارهم الضروريات مكابرة وعنادفالسوفسطائية بعدانكارهم العلم يتشعبون الى فرق فنهم اللاادريه يقولون ليس لنا علم فيتناقض بل شك فنحن شاكون وشاكون فى أننا شاكون وهلم جرا ومنهم العنادية يجزمون بأن لاموجود أصلا وانما حقائق الأشياء أوهام وخيالات باطلة ومنهم العندية يقولون حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات فان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أوعرضا فعرض أو قديما فقديم أوحادثا فحادث وليس فى نفس الأمر شيء بحق بل مذهب كل طائفة

يشكون فى كل شيء حتى فى الضروريات وأما السمنية فيقرون ببعض الجزم وهو ماطريقه الحس . قوله ﴿وهم من العقلاء﴾ زاد (سى) بدليل تعرض الأئمة لبدعهم والتحيل فى مناظرتهم قوله ﴿وفيه نظر الخ﴾ هذا النظر انما هو فى قوله لوجود السمنية الخ لا فيما استظهره من صحة خلوه عن جميعها قال شيخنا المحشى فكان من حق (سى) أن يستدل على صحة خلو العقل عن جميع العلوم بالأبله لأنه يوصف بالعقل مع عدم معرفته بالعلوم الضرورية اه وفيه نظر أيضا لأنه ليس خاليا عنها بالكلية إذ له منها مايناسب حاله كالصبيان قال فى المحصول الحكم التصديقى هو الذى يمكن أن يكون أو لا يكون ولذا لايوصف به الصبيان ويوصفون بالضرورى فان لطم الصبي لطمة ثم قيل له لم تضرب أنكر ذلك اه وموضوع كلامنا الأبله الذى معه ضرب من العقل وأما الذى لاعقل له فلا كلام عليه وقد تجرى فى بعض الأحيان أمور على لسان بعض البله تخفى على بعض العقلاء فالصواب فى الاستدلال على بطلان قول الباقلانى أنه مخالف لظاهر النصوص والله أعلم . قوله ﴿يتشعبون الخ﴾ قال الامام فى تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون أن السفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاثة طوائف وذكر الفرق التى عند (ش) ثم قال والمحققون على أن السفسطة مشتقة من سوف سطا ومعناه الغلط والحكمة المموهة ولايمكن أن يكون فى العالم قوم ينحلون هذا المذهب بل كل غالط سفسطائى فى موضع غلطه اه الخ نقله فى شرح المقاصد . قوله ﴿كأنهم نسبوا الى قولهم﴾ لاأدرى لأنهم اذا لم يكن عندهم إلا الشك فاذا سئلوا عن شيء قالوا لا أدرى . قوله ﴿ومنهم العنادية يجزمون الخ﴾ الذى فى تلخيص المحصل كما نقله السعد واليوسى فى القانون أنهم يقولون مامن قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها فى القبول اه والجمع ممكن وسموا عنادية لأنهم معاندون كما يأتى . قوله ﴿ومنهم العندية يقولون الخ﴾ عبارة الامام الرازى

حق بالنسبة اليهم باطل بالنسبة لخصومهم هذه فرقهم فانظر كيف سمى الأئمة الفرقة الثانية عنادية لفهمهم أنهم معاندون فى انكار الموجودات وانظر كيف اعترفوا بالعلم حين جزموا بأن لا موجود فيكونون عالمين بذلك فى زعمهم وإن كان هذا الجزم جهلا مركبا وكذا الفرقة الثالثة أقروا بعلم واحد وهو جزمهم بأن الحقائق راجعة إلى الاعتقادات فالحاصل أن الفرق الثلاث مكابرون ولذا قال الامام الرازى والعضد وغيرهما لاطرق لمناظرتهم الا أن يعذبوا بالنار ليعترفوا أو يحترقوا ﴿ أول واجب ﴾ شرعا ﴿على من كلفا﴾ أى الزم مافيه كلفة من فعل أوترك وهو

فى تلخيص المحصل وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالنسبة الى شخصين وليس فى نفس الأمر شىء حق اه ولعلهم نسبوا الى عند لقولهم ان مذهب كل قوم حق عندهم باطل عند غيرهم ثم ان هذه الفرق الثلاثة مشتركون فى أن العقل لا يصل الى شىء يكون حقا فى نفس الأمر لاضرورى ولا نظرى فقد خرجوا عن طور العقلاء ولذا أنكر بعضهم أن تكون السفسطة مذهبا ينتحل كما مر . قوله ﴿مكابرون الخ﴾ قال فى شرح المقاصد المحققون على أنه لاسبيل الى البحث والمناظرة معهم لأنها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم أصلا بل يصرون على إنكار الضروريات أيضا حتى الحسيات والبديهيات وفى الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب اذ عندنا لايتصور كون الضرورى مجهولا لايستفاد الا بالمعلوم اه وأصله للامام الرازى . قوله ﴿ليعترفوا﴾ أى بألم النار وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات فيسلمون بطلان مذهبهم . وقوله ﴿أو يحترقوا﴾ أى وح تذهب فتنتهم وتضمحل شوكتهم قال أبو على اليوسى والحق أن هؤلاء فى حكم المجانين فحقهم أن يقتلوا حتى لا يفسدوا على العوام عقائدهم ولا يدخلوا عليهم الوسواس فى دينهم اه قال ظم رحمه الله تعالى ﴿أول واجب على من كلفا الخ﴾ . قوله ﴿شرعا﴾ منصوب اما على الحالية أى حالة كون الوجوب شرعيا لاعقليا أوعلى التمييز أى من جهة الشرع لامن جهة العقل أومفعول مطلق أى وجوب شرعى لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه أو على اسقاط الخافض أى بالشرع فلما أسقط الخافض ظهر نصبه لأنه كان فى محل نصب بالعامل وهو هنا لفظ واجب وهو موقوف على السماع لكنه كثر فى كلام المؤلفين حتى صار كأنه مقيس كما قاله الصبان وغيره والمراد بالشرع هنا بعثة أحد الرسل

البالغ العاقل فى حال كونه ﴿ ممكنا من نظر ﴾ وهو كمال الفكر المؤدى الى علم أوظن وان شئت

لا الأحكام الشرعية وزاد (ش) . قوله شرعا تبعا لسى للرد على الماتريدية والمعتزلة لكن معناه عند الأولين أنه لولم يرد الشرع لأدرك العقل وجوب المعرفة لوضوحها بخلاف سائر الأحكام وعند المعتزلة مبنى على التحسين والتقبيح العقليين فالأحكام كلها عندهم مستفادة وثابتة بالعقل والشرع مؤكد له لكنهم خصوا هذا المحل باعتراض فقالوا لولم يجب النظر عقلا للزم إفحام الرسل لأن الرسول اذا قال لأمته أنا رسول الله اليكم وآية صدقى كذا فانظروا فيها قالوا لاننظر حتى يجب علينا لأن ترك غير الواجب جائز ولايجب علينا مالم يثبت الشرع لأنه لاوجوب إلا بشرع ولا يثبت الشرع مالم ننظر لأن ثبوته نظرى لاضرورى فلا يجد الرسول جوابا وأجيب بأن وجوب النظر لايتوقف على العلم به بل على التمكن منه بدليل إجراء الله عادته فى خلقه بمبادرتهم بالنظر فى عجائب الكائنات التى من أعظمها إرسال الرسل بمجرد تمكنهم منه من غير توقفهم على علمهم بوجوبه عليهم وعلى إرخاء العنان وتسليم الملازمة فالافحام لازم على أنه عنالى أيضا ولو توقف النظر على وجوبه لم تقم الرسل حجة ولم تشرع شريعة وهو باطل . قوله ﴿أى إلزام مافيه كلفة الخ﴾ هذا قول الجمهور كما يأتى وقيل طلب مافيه كلفة فعلى الأول يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون الندب والاباحة والكراهة إذ لا إلزام فيها وعلى الثانى يشمل ماعدا الاباحة إذلاطلب فيها فليست تكليفا على القولين فانقلت قد أطلقوا على الأحكام الخمسة أنها تكليفية قلت أجيب بأنه من باب التغليب أو أنها لاتتعلق الا بالمكلف كما صرحوا به فى أصول الفقه من أن أفعال الصبى ونحوه مهملة ولا يقال فيها مباحة لأن المباح هو الذى لااثم فى فعله ولا فى تركه ولا ينفى الشيء إلا حيث يصح ثبوته أشار له البيجورى على الجوهرة ويأتى (لش) الخلاف فى الصبى هل هو مخاطب بفعل الطاعة ندبا . قوله ﴿هو البالغ العاقل الخ﴾ قال (د) هذا ظاهر فى الانسان دون الجن والملائكة لأن الجن مكلفون من أصل الخلقة وأولهم ابليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده كذلك أو بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة رسول الانس اليه وأما الملائكة فاختلف فى تكليفهم وعلى القول به فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضرورى فيهم أو بارسال بعضهم الى بعض اهـ وقال البيجورى على الجوهرة ان الخلاف فى تكليف الملائكة انما هو فى غير المعرفة بالله تعالى وأما المعرفة فهى جبلية فيهم فليس فيهم من يجهل صفات الله

تعالى كما فى الانس والجن قال تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) فلم يطلق كما أطلق فى الملائكة اه وهذا هو الظاهر . قوله (وهو كما الفكر الخ) ظاهره أنهما مترادفان ونحوه للصبان كامر وكلام السعد فى شرح المقاصد يقتضى أن الفكر أعم لأنه قال وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ماقال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لايكون كأكثر حديث النفس اه وقد يقال ان الغالب عندهم اطلاق الفكر على المعنى الأول وقال السعد أيضا فى المقاصد اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه فى معقولاتها طلبا لمباديه وتعيينا ثم ترفع هاهنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فهاهنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الأجزاء أو اللوازم فيفسر بالحركة الأولى أو الثانية أو ترتيب المعلومات للتأدى الى مجهول أوملاحظة المعقول لتحصيل المجهول أو تجريد الذهن عن الغفلات أو تحديق العقل نحو المعقولات أو الفكر الذى يطلب به علم أو ظن ويراد بالفكر حركة النفس فى المعانى فيخرج مالا يكون لطلب علم أو ظن كأكثر حديث النفس ويدخل ما يكون لطلب تصور أو تصديق جازم أو راجح من غير ملاحظه المطابقة وعدمها اه فذكر أن حقيقته مجموع الحركتين نعم قد يفسر بتفسيرات سبعة قوله وان شئت قلت هو ترتيب الخ هذا التعريف نقله فى شرح الكبرى عن البيضاوى والترتيب لغة جعل كل شىء فى مرتبته واصطلاحا جعل شيئين فأكثر بحيث يصدق عليهما اسم الواحد ويكون للبعض نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر بحيث يقال هذا متقدم وهذا متأخر والمراد بالأمور مافوق الواحد وأما التعريف بالفصل مثلا وحده فاما لأنه بالمشتق كالناطق ويتعقل فيه ترتيب بين الصفة والموصوف أو لأنه مع القرينة يكون تركيباً أو لأن التعريف بالمفرد نزر خداج كما قال ابن سينا والمراد بالمعلوم الحاضر عند العقل يقينا أوظنا أو جهلا والاستعلام طلب العلم والتعبير به هنا غير جيد وأحسن منه لو قال ترتيب أمور معلومة لاستعلام ما ليس بمعلوم أو للتأدى الى مجهول قال أبو على اليوسى ثم قال (سى) بعد تعريف البيضاوى وأحسن منه وأسلم أن تقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به الى المطلوب وأو للتنويع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الأمور الى معرفة مفرد سميت معرفا وقولا شارحا وان وصلت الى تصديق سميت حجة ودليلا اه الخ قال أبو على فى حاشيته وانما كان هذا أحسن وأسلم لتصريحه فيه بالأمرين

قلتهو ترتيب أمور معلومة لاستعلام ماليس بمعلوم واحترز بشرط التمكين ممن فاجأه الموت

فصاعدا ولسلامته من فساد العكس بخروج التعريف بالمفرد اللازم على الأول وتقدم مايجاب به وأيضا قول (ص) على وجه يتوصل به الى المطلوب أحسن من عبارة البيضاوى لسلامته من ذكر الاستعلام السابق واعلم أن كلا التعريفين رسم إذ هو تعريف للشيء بغايته ثم قال ومن أحسن الحدود وأوجزها ما ذكره السعد فى اختصار الشمسية والمقاصد وهو ملاحظة المعقول لاكتساب المجهول والمراد بالمعقول ما حصل عند العقل يقينا أو غيره مركبا أو غيره فلا يرد عليه شيء مما مر مع اختصاره وهذا كله عند الجمهور وأما النظر عند الامام فهو ترتيب أمور تصديقية ليتوصل بها الى تصديقات أخرجرياً على مذهبه فى التصورات أنها لا تكتسب اه وعرفه ابن عرفة بقوله هو ما يفيد استحضاره استحضار أمر غيره من نوعه ونظمه صاحب المراصد بقوله

النظر استحضار ما يفيد ادراكه لمعن مجيد

إدراك أمر غيره من نوعه وأوجبوه بوجوب فرعه

وأشار بقوله من نوعه الى أنه يكتسب به المجهول التصورى من الأمور التصورية والمجهول التصديق من الأمور التصديقية والتعاويف فيه كثيرة وفى هذا القدر كفاية . قوله ﴿واحترز بشرط التمكن الخ﴾ قال العضد من امكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي ومن أمكنه مايسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال والأظهر عصيانه كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فهى عاصية و إن ظهر أنها لاتصوم هـ . وقوله ففى احتمال يعنى مع الأعراض والا فهو كالصبي ايضا بدليل المشبه به وهو الافطار المذكور ويأتى تقسيم امام الحرمين فى القول الأول فى المقلد قال جس و يحتمل ان يكون ظم احترز أيضا ممن ليس فيه أهلية للنظر الصحيح كالبليد فلا تجب عليه المعرفة على أحد القولين قال فى شرح صغرى الصغرى ولو حصل منهم جزم مطابق لما فى نفس الأمر الا أنه لم يحصل عن ضرورة وبرهان وانما كان عن تقليد ففى ذلك طرق وأقوال وأصحها أنه عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك وهو مختار ابن زكرى فانه قال

من كان للتعليم غير قابل . عصيانه لست له بقائل

من العقلاء عقب البلوغ قبل مضى ما يسع النظر من الزمان أو عاجله طرو اغماء أو جنون الى الموت فلا اثم عليه فى عدم المعرفة لعدم تمكينه من النظر الذى هو طريقها ﴿أن يعرف الله والرسل بالصفات﴾ أى بشأن الصفات فيشمل ثبوت الصفات الواجبة والجائزة فى حق الله وفى حق رسله وانتفاء الصفات المستحيلة فى حق الله تعالى وفى حق رسله ويحتمل أن يقدر بحكم الصفات فيشمل وجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكون المعرفة أول واجب هو أحد الأقوال الاحد عشر التى حكيت فى أول الواجبات ماهو وقد بينها كلها البدر الزركشى فى شرح جمع الجوامع واقتصر فى متن جمع الجوامع على أربعة أقوال ولفظه ممزوجا بكلام شارحه المحلى أول الواجبات

فى أصول الفقه شرط ما وجب امكانه نقيض ذا لا يرتكب
وقوع تكليف المحال ممتنع فى المذهب المرضى فاسمع وأطع

فأشار الى أن القول الآخر مشكل لأن ظاهره تكليف مالا يطاق وهو غير واقع قال الكتانى وجوابه منع ماذكر من عدم وقوعه بل هو واقع فى أصول الدين سلمنا أنه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الاجمالى الذى تحصل به الطمأنينة بحيث لا يقول سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته اه قول (ظم) ﴿أن يعرف الله والرسل الخ﴾ قال فى الاحياء مقصود الشرائع كلها سياقة الخلق الى جوار الله تعالى وسعادة لقائه ولا وصول الى ذلك إلا بمعرفة الله تعالى وصفاته وكتبه ورسله واليه الإشارة بقوله تعالى (وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون) أى ليكونوا عبيدا ولا يكون العبد عبدا مالم يعرف ربه ونفسه بالعبودية اه الخ وفى لطائف المنن وما أكرم الله عبده فى الدنيا والآخرة كرامة مثل الايمان بالله تعالى اه الخ وسكت (ظم) عن الأنبياء إما مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الأحكام الآتية فانها خاصة بالرسل وقيل لأن الرسول أخص ومعرفة الأعم يستلزم معرفة الأخص وهو سهو لأنه بعد تسليم الاستلزام على الاطلاق لا يفيد أن ماثبت للأخص يثبت للأعم والكلام فيه ألا ترى أن الرسل ثبت لهم التبليغ دون الأنبياء على القول بأنهم لم يؤمروا به . قوله ﴿الأحد عشر الخ﴾ زاد أبو على اليوسى وغيره قولا آخر فالجملة اثنى عشر قولا الأربعة التى عند (ش) والخامس التقليد ويأتى (لش) رده السادس النطق بالشهادتين السابع الايمان الثامن الاسلام وهذه الثلاثة مقاربة مردودة باحتياجها للمعرفة قال الدوانى والحق عندى ان كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم يحتمل الخلاف المذكور وان كان

المعرفة أى معرفة الله تعالى لأنها مبنى سائر الواجبات اذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفراينى النظر المؤدى اليها لأنه مقدمتها والقاضى أبو بكر الباقلانى أول

النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالاقرار فأول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اه التاسع ماقاله الجبائى ومن تبعه الشك ورد بأنه مطلوب زواله ولعله أراد ترديد الفكر فيؤول للنظر وان كان هذا تأويلا بعيدا عن معنى الشك وقال السعد فى شرح المقاصد وقال ابوهاشم أى الجبائى أول الواجبات الشك لتوقف القصد الى النظر عليه إذ لابد من جهل الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه ورد بوجهين الأول أن الشك ليس بمقدر لأنه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله أو استدامته بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر فى النسبة ولاشىء منهما بمقدمة الثانى ان وجوب النظر أو المعرفة مقيد بالشك لما سبق من أنه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله اه وقال أبوعلى اليوسى فى الكلام على مايضاد النظر واختلف الأصوليون فى الشك هل هو شرط فى النظر ابتداء واليه ذهب الجبائى أولا واليه ذهب القاضى لوجود النظر بدونه لانه لايبعد هجم النظر عن النفس من غير شك فى المطلوب اه وبه يظهر وجه ماقاله الجبائى العاشر اعتقاد وجوب النظر الحادى عشر وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها الثانى عشر المعرفة أو التقليد أى أحدهما لا بعينه فالانسان مخير قوله أى معرفة الله تعالى أى معرفة وجوده ومايجب من اثبات أمور ونفى أمور وهى المعرفة الايمانية أو البرهانية لا الادراك والاحاطة بالكنه لانه ممتنع عقلا وشرعا قاله الكمال وشيخ الاسلام رضى الله عنهما . قوله ﴿لانه لا يصح بدونها الخ﴾ أى لان الاتيان بالمامور به على وجه الامتثال والانكفاف عن المنهى عنه على وجه الانزجار لا يتأتى الا بعد معرفة الآمر والناهى وهذا القول الأول هو المشهور عند المتكلمين وعزى الى الأشعرى واقتصر عليه غير واحد لأن المعرفة هى المقصود الأصلى وأما غيرها كالنظر أو جزئه ونحوهما انما هو وسيلتها كما يأتى عند (ش) . قوله ﴿النظر المؤدى اليها الخ﴾ على هذا القول اقتصر فى متن الكبرى وزاد فى الشرح من الأقوال المتقدمة خمسة وقال انما اخترته لتكرر البحث عليه فى الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد بخلاف ماقبله من الوسائل فانما أخذ من قاعدة أن الأمر بالشىء أمر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفيه نزاع اه لكن مااختاره فيه نزاع أيضا وقد ضعفه المقترح

النظر لتوقف النظر على أول أجزائه وابن فورك وامام الحرمين القصد الى النظر لتوقف النظر على قصده وذكر الامام فى المحصل وغيره أن الخلاف لفظى يرجع الى أن المراد

وكذا مابعده فقال فى تضعيف الأول قائله إما أن يريد أول واجب مقصدا ولا يصح لأن النظر وسيلة للمعرفة التى هى المقصود و إما أن يريد أول واجب أداء ولايصح أيضا لأن المقصد اليه سابق وقال فى الثانى جزء النظر لا يستقل بافادة المعرفة فلا يسند اليه الوجوب على الانفراد كما لا يسند الوجوب لنصف اليوم أو ركعة مثلا اه وأجيب بأنا نختار فى النظر الاحتمال الثانى ولكن الوجوب يتعلق به أولا ثم يستتبع وجوب القصد ثانيا وكذا يقال فى جزء النظر أن الوجوب يتعلق بالكل أولا و بالقصد و بجزئه الأول تبعا لكون الكل لا يوجد بدون جزئه وما نظر به فى المثالين فى حيز المنع ألاترى أن الصلاة قداشتملت على واجبات و سنن ومستحبات و يسند الوجوب الى بعض أجزائها كالفاتحة والركوع والسجود وفى قوله المؤدى اليها اشارة الى مذهب أهل الحق من أن النظر الصحيح المستجمع للشروط يفيد العلم لأن من علم أن العالم ممكن وعلم أن كل ممكن له مؤثر علم قطعا ان العالم له مؤثر خلافا للسمنية حيث أنكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا لاطريق للعلم الا الحس وللمهندسين حيث أنكروا وجوده فى الالاهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الخلال اليها وقوله لانه مقدمتها أى فلا يتوصل اليها الا بالنظر ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب . قوله ﴿أول النظر الخ﴾ أى معرفة الأوائل والمقدمات التى لا يتم الا بها وهذا القول الذى عزاه ابن السبكى للقاضى قال الكمال هو مخالف لما فى المواقف وشرحها وشرح المقاصد من أن القاضى قائل بأن أول واجب القصد الى النظر فكل من ابن فورك وامام الحرمين موافق له ومافى المتن يعزى الى القاضى أيضا كما قاله ابن التلمسانى فى املائه على لمع الادلة لامام الحرمين وعزى له فى شرح المعالم القصد الى النظر اه الخ فعلم من كلام الكمال ان القاضى له قولان والمشهور عنه هو القول الرابع فاعتراض شيخنا المحشى عليه بأن القاضى له قولان غفلة عن كلامه . قوله ﴿لتوقف النظر على قصده الخ﴾ أى لأن النظر فعل اختيارى فكل فعل اختيارى يتوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجوب القصد لانه واجب سواء وجد قصد أم لا فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق وهو النظر واورد أنه لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد آخر ونقل الكلام اليه فيلزم الدور أو التسلسل وأجيب بأنه يجوز أن يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بأن يكون قصد القصد عين القصد . قوله



هل هو الواجب لعينه فيكون هو المعرفة أو لغيره فيكون هو النظر أو القصد اليه قلت وتمام هذا أن يقال من نظر الى المقاصد فقط قال أول الواجبات المعرفة ومن نظر الى الوسائل أيضا وراعى الوسيلة القربى المفضية الى المقصود مباشرة قال أول الواجبات النظر ثم من نظر الى مجموعه وأنه كالشيء الواحد أطلق عليه أنه أول الواجبات ومن نظر الى أنه ذو أجزاء مرتبة والمتصف بالأولية حقيقة هو أولها قال أول الواجبات أول جزء من النظر ومن نظر الى مطلق الوسائل المفضية الى المقصود بالذات ولو بواسطة قال أول الواجبات القصد الى النظر أى توجيه القلب اليه وقطع العلائق المنافية له لكن القول بأن أول واجب المعرفة وهو الذى صدر به فى جمع الجوامع وعليه درج الناظم و يعزى الى الأشعرى مشكل بأن المقرر فى الأصول لأنه لا تكليف الا بفعل اختيارى والمعرفة ليست باختيارية بل ولا فعل اذ هى بمعنى العلم و اليقين فهى كيفية نفسانية تحصل بالنظر فالصواب أن التكليف بها تكليف بسببها المؤدى اليها وهو النظر اذ هو مقدور المكلف فيكون هو أول واجب ولهذا أكثر الحث عليه فى الكتاب والسنة حتى كأنه مقصود لذاته كقوله تعالى ﴿ وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ أفلم ينظروا الى السماء فوقهم الآية أفلا ينظرون الى

﴿ وذكر الامام ﴾ أى الفخر الرازى والمحصل كتاب له فى علم الكلام وهو مراد ابن تيمية بالأبيات المذكورة فى المقدمة وعبارته كما فى الكمال إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه مقدورا بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد اه وقال السعد فى المقاصد اختلف فى أول الواجبات فقيل معرفة الله تعالى لانها الاصل وقيل النظر فيها أو القصد اليه لتوقفها عليه والحق انه ان قيد الواجب بما يكون مقصودا فى نفسه فالاول والا فالثانى اه أى النظر أو القصد اليه كما صرح به فى الشرح . قوله ﴿ تكليف بسببها الخ ﴾ هذا هو مراد الأشعرى قطعا والمراد يرفع الايراد إن دل عليه دليل كما قاله أبو على اليوسى فى بعض تقاييده وقال السعد فى شرح المقاصد العلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الخواص وهذا مراد الامدى بقوله التكليف لم يقع بالمنظور فيه بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع و وحدانيته ونحو ذلك اه (تنبيه) قال العلامة العطار فى حاشية المحلى ذهبت الاسماعيلية الى أن معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم ولهم ادلة واهية

الابل كيف خلقت الآية قل انظروا ماذا فى السموات والأرض أولم يروا الى ما بين أيديهم وما خلفهم من السماء والأرض أولم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة الى غير ذلك والمعرفة والعلم واليقين هى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت فالاعتقاد جنس يخرج عنه الشك والوهم التردد فى الوقوع واللا وقوع والوهم الاحتمال

والظن أنه لم يبق منهم أحد الآن وقد كانوا كثيرين فى زمن الامام الغزالى وتعرض للرد عليهم فى كتبه وهم أضعف الفرق علما وأشدها جهلا . قوله ﴿ والمعرفة والعلم واليقين الخ ﴾ أى فالثلاثة مترادفة معناها واحد وهذا هو التحقيق وفرق فى المطول بين المعرفة والعلم بأن المعرفة تقال لادراك الجزىء أو البسيط والعلم لادراك الكلى أو المركب ولذا يقال عرفت الله دون علمته وأيضا المعرفة للادراك المسبوق بالعدم أو للأخيرين من الادراكين لشىء واحد اذا تخلل بينهما عدم بأن أدرك أولا ثم ذهل عنه ثم أدرك ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين الاعتبارين ولذا يقال الله عالم ولا يقال عارف اه ولكن كون المعرفة مرادفة للعلم على التحقيق انما هو بحسب الأصل أى مطلق المعرفة سواء كانت ناشئة عن دليل أو عن ضرورة لأن العلم كذلك أيضا ينقسم الى ضرورى ونظرى والمراد به هنا معرفة خاصة وهى الناشئة عن دليل قال فى شرح المقدمات المعرفة الحادثة هى الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان ثم قال بعد كلام الا أن الضرورة لم يجر بها الله العادة فتعين طلبها بالبرهان اه فالمعرفة المكلف بها الانسان هى الجزم المطابق عن دليل فان كانت ناشئة عن غير دليل بل تقليدا فهى مسألة المقلد وأما الضرورة فلم تجر بها العادة فى الانسان وقسم أبو القاسم الراغب فى كتابه الذريعة الى مكارم الشريعة المعرفة أولا الى قسمين عامة وخاصة فقال معرفة الله العامة مركوزة فى النفس وهى معرفة كل أحد أنه مفعول وأن له فاعلا فعله ونقله فى الأحوال المختلفة وهى المشار اليها بقوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها وقوله صبغة الله الآية وقوله واذا أخذ ربك من بنى آدم الآية فهذا القدر من المعرفة فى نفس كل واحد يتنبه له العاقل اذا نبه وأما معرفة الله تعالى المكتسبة فمعرفة توحيده وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه وهذه هى التى دعت اليها الأنبياء فقال كلهم قولوا لا إله الا الله فدعوا الى توحيده وهى ثلاثة اضرب ضرب لا يدركه الا نبى وصديق وشهيد ونحوهم وذلك المعرفة بالنور الالهى من حيث لا يعتريه شك بوجه وضرب يدرك بغلبة الظن الذى يفسره أهل اللغة باليقين كما قال تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون وضرب يدرك بخيالات وتقليدات واياه عنى بقوله وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون اه

المرجوح وليسا من أقسام الحكم خلافا لمن زعمه والجازم فصل أول خرج به الظن وهو الاحتمال الراجح والمطابق فصل ثان خرج به الجهل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه والثابت فصل ثالث خرج به التقليد الصحيح كما فى جمع الجوامع أحد القولين من غير معرفة

وهو كلام حسن . قوله (المطابق) أى متعلقه وهو النسبة المعتقدة لأن المطابقة انما تعتبر بين النسبة المعتقدة و بين النسبة التى فى نفس الأمر وهو علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ وقوله خرج به الجهل المركب أى كاعتقاد الفاسفى قدم العالم فان نسبته غير مطابقة لما فى الواقع وكاعتقاد النصارى التثليث ونحو ذلك . قوله (أخذ القول الخ) المراد بالأخذ الاعتقاد كما فسر به المحلى أى اعتقاد مضمون قول الغير فخرج مالا يختص بالغير كالمعلوم من الدين بالضرورة فليس أخذه تقليدا والمراد بالقول مايشمل الفعل والتقرير عليه هذا هو الصواب وأما قول المحلى فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد فقد اعترض الحواشى بل قيل أن (ص) ضرب على القول و كتب بدله المذهب لأن التعبير بالقول اعترضه امام الحرمين بأنه ليس من شرط المذهب أن يكون قولا فكان ينبغى التعبير بما يعم القول والفعل والتقرير وأجيب عمن عبر بالقول بأنه يطلق على الرأى والاعتقاد المدلول عليه باللفظ تارة و بالفعل أخرى و بالتقرير المقترن بما يدل على ارتضائه انظر الكمال وخرج أخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل انما تكون للمجتهد ومن هذا القبيل اعتقاد التلامذة بعد أن يرشدهم الأشياخ الى الأدلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب لهم سى فى شرح الجزائرية مثالا للفرق بينهم و بين المقلدين بجماعة نظروا الهلال فسبق بعضهم لرؤيته فأخبرهم به فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان أرشدهم بالعلامة حتى عاينوها لم يكونوا مقلدين ثم ان هذا التعريف الذي ذكره السبكى يشمل التقليد فى أصول الدين وفى فروعه أى علم الفقه ولذا ذكره فى كتاب الاجتهاد وأولوا القول فى كلامه بما يشمل الفعل والتقرير والانسب بهذا الفن ماحده به ابن عرفة فى شامله الذى حادى به طوالع البيضاوى بقوله اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة أى فتنة القبر بدليل اجمالى معجوز عن تقريره وحل شبهه وتفصيلى مقدور عليهما فيه اه. نقله فى شرح الكبرى ونحوه قول ابن زكرى التلمسانى

وهو اعتقاد جازم بالقول لغير ذي العصمة من ذى الطول

دليله اه ولا يكفى فى العقائد الدينية الشك والوهم والظن والجهل المركب ومنه التقليد الفاسد اجماعا واختلف فى التقليد الصحيح فى أصول الدين على أقوال الأول أنه لا يصح ايمان صاحبه

وانظر مايتعلق بحد ابن عرفة فى حواشى الكبرى وجس قال الشيخ المنجور وقد حقق ابن عرفة هذا الحد بزيادة قوله غير معصوم وغيره يقول فى حده هو أخذ قول الغير بغير دليل أو اتباع الغير أو اعتقاد صحة مايقوله من غير دليل ولا حجة أو العمل بقوة غيره من غير حجة وهذه الحدود وان كان يخرج بها قول الرسول والاجماع مما لا يتوقف دلالة المعجزة عليه كما يخرج بحد ابن عرفة لكن يرد عليها عمل العامى بقول المفتى فى الفروع لاستناده الى حجة كقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر الآية اه الخ قوله ﴿ولا يكفى فى العقائد الخ﴾ أى فمن اتصف بواحد من هذه الأمور الأربعة فى شىء من العقائد الآتية فهو كافر. قوله ﴿واختلف فى التقليد الخ﴾ وهو كما فى شرح الصغرى الجزم المطابق فى عقائد الايمان بلا دليل اه هذا هو محل الخلاف وأما من كان عنده دليل ولو اجمالى بأن يستدل بالأثر على المؤثر ويتفكر فى خلق السموات والأرض كحال غالب العوام سيما أهل الحاضرة فليس بمقلد كما يأتى قال السبكى بعد كلام فى التقليد ثم ان محل النزاع كما نص عليه أبو منصور والسعد ليس فى الذين نشأوا فى ديار الاسلام وتواتر عندهم النبى صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات ولا فى الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار فانهم من أهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ فى شاهق جبل مثلا ولم يتفكر فى ملكوت السموات والأرض فأخبره انسان بما افترض عليه اعتقاده فصدقه بما أخبر من غير تفكر وتدبر اه نقله جس وسيدى العربى الفاسى فى جوابه له وأشار له فى مراصده بقوله

ومذهب المحققين انه   مستند الوقوع والمظنه
له بلاد لم تصلها الدعوة   أولم تكن لها هناك قوة
وذلك الناشىء فيها ماعتبر   فى خلق هذا الخلق يوما أو نظر
حتى اذا لقيه وأخبره   صدق وشيكا[1] خبره
فاعمل الجزم وأهمل النظر   فذا محل مامن الخلف اشتهر

(١) أى سريعا قال فى مختصر الصحاح خرج وشيكا أى سريعا اه والمراد هنا أنه بمجرد ماأخبره بالعقائد صدقه ولم يطلب منه دليل

ونص السعد فى المقاصد ثم الخلاف فيمن نشأ فى شاهق جبل ولم يتفكر فأخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق وأما من نشأ فى دار الاسلام ولو فى الصحارى وتواتر عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم فمن أهل النظر اه وذلك لأن المعجزة الدالة على صدق الرسول فيما جاء به تكفى عن النظر بل قيل هى النظر المطلوب كما يأتى عن ابن زكرى وقال الشعرانى فى اليواقيت والجواهر كان شيخ مشائخنا كمال الدين بن الهمام يقول تصوير التقليد فى مسائل الايمان عسير جدا فقل أن ترى واحدا مقلدا فى الايمان من غير دليل حتى العوام فان كلامهم فى الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجود الحق تعالى اه وقال البيجورى على الجوهرة الراجح أنه لافرق فى هذا الخلاف بين أهل الامصار والقرى وبين غيرهم قال اليوسى وقد تحدثت امرأتان بمحضر فى صغرى وذكرتا الذنوب فقالت احداهما الله يغفر لنا فقالت الأخرى يغفر لنا ان وفقه الله الذى خلقه هو ايضا اه ومثل هذا كثير فى الناس فمنهم من يعتقد أن الصحابة أنبياء ومنهم من ينكر البعث اه الخ قلت اما ماذكره أبو على اليوسى فالمرأتان المذكورتان من أهل البادية كما صرح به هو فى حاشيته على الكبرى ويؤخذ أيضا من قوله فى حال صغرى أى حين كان فى البادية فهما ممن نشأ فى شاهق جبل ولم يخبرهما أحد بالعقائد أيضا مع كونهما امرأتين الغالب عليهما ملازمتهما لخيامهما وأما ماذكره البيجورى فليس عندنا والحمد لله فى هذا القطر شىء من ذلك وان كان فهو نادر والحكم للغالب ولعل ذلك كثير عندهم فى المشرق فما ذكره لايخدش فيما قاله أهل الفن كأبى منصور الماتريدى والسعد وقبله السبكى وابن الهمام وسيدى العربى الفاسى وغيرهم ويأتى قول ش فأمثال هذه الادلة أى الاجمالية لاتعويز العوام وتخرجهم من ربقة التقليد ومحل الخلاف والحمد لله على السعة اه ونقل أبو على اليوسى بنفسه عن ابن التلمسانى أنه قال قال أصحابنا الذى يصير الانسان به مؤمنا وهو التكليف العام أن يشهد أن لاإله إلا الله وحده لاشريك له فى ملكه ولا نظير له فى صفاته ولا قسيم له فى أفعاله وأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسوله أرسله بالهدى ودين الحق وان كل ما أخبر به صدق اه قال أبو على فلم يذكر فى مسمى الايمان من الالهيات على التفصيل الا الوحدانية وهى بحمد الله حاصلة بالضرورة للمؤمنين خاصهم وعامهم اه وذكر فى محاضرته أنه مر بسلجماسه فوجد فتنة بين الطلبة والعوام وأنه شاع عندهم أن من لم يعرف معنى الهيللة على التفصيل فهو كافر فدخل على العوام هم كثير وشكوا ذلك اليه فقال لهم أتشهدون

أن الله حق موجود وانه واحد فى ملكه لاشريك له ولااله معه وكل معبود سواه باطل قالوا نعم هذا كله عندنا ضرورى لاشك فيه فقال هذا معنى كلمة الاخلاص المطلوب منكم اعتقاده مع التصديق برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سواء عرفتموه من لفظها ام لا فانطلقوا فارحين اه وقال فى حاشيته على الكبرى بعد أن ذكر اختلاف العلماء فى العوام وأنت اذا تأملت أحوال العوام وجدت الافراط مع كل فريق يعنى من قال لامقلد فيهم ومن حكم على جميعهم بالتقليد وتقدم عن الشيخ الاميران احوال العوام لاتنضبط ولكل حكمه اه يعنى أن من ظهر عليه الكفر أو العصيان بحسب الاعتقاد حكم عليه بذلك ولا يقاس عليه غيره فى هذا المقام الصعب وقد أفتى ابن رشد بتكفير من كفر عوام المؤمنين ونظمه ابن زكرى فى محصل المقاصد بقوله

قد حكم القاضى ابن رشد للعوام بكفر من كفرهم فى ذا المقام

والمراد بهم من لم يتعاط قراءة القرآن ولا قراءة العلم هذا هو المعروف عند الجميع خلافا لمن حمل كلامه على خصوص المقلدين وفى جواب سيدى العربى الفاسى مانصبه والايمان عند الأشعرى هو التصديق والظن بجميع المومنين انهم يصدقون الله تعالى فى جميع اخباره وأما ماتنطوى عليه السرائر فالله أعلم به اه وهذا القدر كاف فى أحوال العوام ولازال النزاع يقع فيهم قوله ﴿الأول انه لايصح الخ﴾ هذا هو الذى رجحه (سى) فى شرح الكبرى ونصه واختلفوا فى الاعتقاد الصحيح الذى حصل بالتقليد فالذى عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالاشعرى والقاضى والأستاذ وامام الحرمين وغيرهم أنه لايصح الاكتفاء به وهو الحق الذى لاشك فيه وحكى غير واحد الاجماع عليه وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض أهل الظاهر ثم حكى عن ابن عرفة الأقوال التى عند ش ماعدا الرابع لكن قال محشيه أبو العباس المنجور سياق كلامه ونحواه أن مراده جمهور أهل السنة وهذا تشديد كثير من الشيخ على المقلد وبسببه نازعه أهل عصره من أهل تلمسان كابن زكرى وأنكروا عليه ذلك ويقال إن كبراه أول ماألف من عقائده وقد رجع عن ذلك فى شرح الصغرى والمقدمات ولعل مراده جمهور المتكلمين كما صرح به فى شرح الوسطى والا فجمهور الفقهاء والمحدثين على أن المقلد مؤمن قاله العراقى فى شرح جمع الجوامع ه ونصه فى شرح الصغرى وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا وقد أنكره بعضهم ه قال ع هو دائر بين الشذوذ والانكار ه ونصه فى شرح المقدمات اختلف فى التقليد فى أصول الدين هل يكفى أم لا قال كثير من المحققين أنه كاف اذا حصل التصميم

على الحق سيما فى حق من يعسر عليه فهم الادلة ه وقال أبو على اليوسى قد أطال ابن حجر فى هذه المسألة وجلب انقالا كثيرة تدل على الاكتفاء بالتقليد وأن ص شدد فى هذه المسألة وأبعد اه وقول الشيخ المنجور لعل مراده الخ نحوه لابى على اليوسى فانه قال ثم نسبة ص عدم الاكتفاء بالتقليد هنا للجمهور بخلاف ماله فى شرح المقدمات من أن الجمهور على الاكتفاء بالتقليد فيحتمل أن يكون أراد هنا جمهور الكلاميين وهناك غيرهم وهو الذى كنا نتلقاه من بعض شيوخنا ويدل له قوله فى شرح الوسطى بعد أن حكى أن المقلد كافر قال وهو منهب جمهور المتكلمين وكذا قوله فى شرح الصغرى جمهور أهل التوحيد اه قلت ويدل عليه أيضا . قوله (كالأشعرى والقاضى الخ) فلم يذكر الا المتكلمين ثم قال أبو على أو يكون قد رجع مما ذكرهنا اذ هو تشديد عظيم ولا مناقضة فى كلامه اذ هى اجماعات وتشهيرات متباينة فصح أن يحكى فى كل مقام ما استحبه اه لخ وذكر عن ابن حجر نقلا عن صلاح الدين العلائى أنه قال هذه المسألة مما تناقضت فيها المذاهب وتباينت فمن مفرط ومفرط ومتوسط اه وذكر أيضا عن المقترح أنه قال اختلف الناس فى هذه المسألة وكل يحكى الاجماع على نقيض ما ادعاه الآخر اه وبهذا يرد قول من قال أن الأمر التبس على (سى) فنسب للجمهور عدم ايمان المقلد وهم انما قالوا بنفى جواز التقليد ووجوب النظر وجوب الفروع واعتمد فى ذلك على قول ابن زكرى التلسانى حيث قال بعد الأبيات الآتية قريبا

قلت كعزو وذاك بعض الناس لمذهب الجمهور بالتباس
وانما المنسوب للجمهور النفى للتقليد فى المذكور

مع أن كلامه معترض لأن هذه المسألة فيها طرق كما صرح به غير واحد قوله واليه ذهب أبو هاشم لخ حكى سيف الدين الأمدى الاتفاق على عدم كفر المقلد وأنه لا يعرف القول بعدم صحة ايمانه الا لأبى هاشم الجبائى اه والى هذا أشار فى محصل المقاصد مع عدم صحة نسبته للقاضى أبى بكر الأشعرى بقوله

ولابن جبائ على التعيين اضاف هذا القول سيف الدين
نسبة من نسبه للقاضى والشيخ لايخلو عن أعتراض
قال القشيرى نقله مكذوب عليه ماذاك له منسوب

واليه ذهب أبو هاشم من المعتزلة ونقل عن الأشعرى أيضاً وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين وزعم القشيرى أن هذا القول مكذوب على الأشعرى قلت وعلى صحة نقله عنه لا يلزم التشنيع لأن المعتبر فى حق العوام هو الدليل الاجمالى وهو ما يفيد العلم اليقينى وان لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب كما يأتى ان شاء الله تعالى وهذا القول أعنى

قات كنز والبيتين . قوله ﴿ونقل الخ﴾ فيه اشارة الى عدم صحة هذا النقل قوله ﴿وشنع الخ﴾ من جملة ذلك ما نقله الشيخ زروق فى النصيحة عن الباجى عن شيخه أبى جعفر السمنانى وهو من رؤساء الأشاعرة أن القول بأن النظر أول الواجبات مسألة من الاعتزال بقيت فى المذهب وتفرع عنها أن الواجب على كل أحد معرفة الله تعالى بالادلة ولا يكفى فيها التقليد هـ ونقل ذلك أيضا ابن حجر وقال سبب ايجاب النظر جعل الأصل عدم الايمان فيلزم وجوب النظر المؤدى للمعرفة وذلك معترض بقوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها وحديث كل مولود يولد على الفطرة فظاهر الآية والحديث أن المعرفة حاصلة باصل الفطرة والخروج عن ذلك يطرا على الشخص لقوله صلى الله عليه وسلم فابواه يهودانه أو ينصرانه اه وظاهر هذا الكلام له أن النظر ليس بواجب لا وجوب الاصول ولا وجوب الفروع ولو بالدليل الاجمالى. قوله ﴿وزعم القشيرى الخ﴾ المراد بالزعم هنا القول كما صرح به فى جمع الجوامع والقشيرى من أكبر تلامذة الاشعرى وافاضلهم وهو أدرى بمذهب شيخه ونصه ما نقل عن الأشعرى مكذوب عليه وهو من تلبيس الكرامية على العوام والظن بجميع عوام المسلمين انهم يصدقون الله تعالى ورسله فى أخباره فاما ماتنطوى عليه العقائد فالله أعلم به هـ نقله احلولو وانظر قوله ﴿والظن الخ﴾ فانه صريح فيما قدمناه فى حال العوام ثم انه بحث مع القشيرى فى هذا الجواب بأن النقل عنه مشهور قال السعد فى المقاصد ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد فى كل مسألة من الاصول على دليل عقلى لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى محاولة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ الاشعرى حتى حكى عنه انه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادى أن هذا وان لم يكن مؤمنا عند الأشعرى فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال اه نقله العلامة العطار وكان عبد القاهر يشير الى قول الأشعرى لم يكن مؤمنا أى كامل الايمان وهو أحد الأجوبة عن الأشعرى وأجيب أيضا بأنه رجع عن ذلك أى القول بتكفير المقلد فقد ذكر أبو طاهر القزوينى فى سراج العقول عن أحمد السرخسى وهو من أفاضل

أصحاب الأشعرى أيضا قال لما حضرت وفاة الأشعرى قال لى أجمع أصحابى لجمعتهم فقال أشهدوا على أنى لااقول بتكفير من يقول لااله الاالله من عوام أهل القبلة لأنى رأيتهم كلهم يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشملهم اه وقد اختاف . قوله ﴿فى تكفير أهل الاهواء﴾ وهم أسوأ حالا من المقلد فكيف يجزم بكفره وتقدم لنا فى التعريف به انه كان من أكابر العارفين وقد أشار سيدى العربى الفاسى فى مراصده الى تعريف التقليد ومافيه من الخلاف وماهو الحق من ذلك والجواب عن الأشعرى بقوله

وهو اعتقاد القول دون مستند ... فللخلاف هاهنا أخذ ورد
كالخلف حكاية الخلاف ... والحق أنه صحيح كاف
والسعد حكى ذا عن الجمهور ... كذلك يعزى لابى منصور
وغيره فى المتكلمين ... والفقهاء والمحدثينا
سائرهم مع ذوى التصوف ... وهو الذى يعطيه شأن السلف
والشيخ الأشعرى قد منعه ... ومعه أكثر من تبعه
وعنه لا يصح قيل لا يصح ... أو الكمال النفى أو جزم برح
والآمدى قال لا خلاف فى ... ايمانه والخلف فى الاثم اقتف

فأجاب عن الأشعرى بأمور ثلاثة الأول مامر عن القشيرى وهو قوله لا يصح الثانى أن النفى منصرف للكمال أى ليس بمؤمن كامل وتقدم نحوه عن عبد القاهر بقوله أو للكمال النفى فالنفى مبتدأ وللكمال خبره مقدم عليه أى النفى منصرف للكمال لا لأصل الايمان الثالث أن عدم صحته فيمن اختلج فى قلبه شئ فيجب عليه زواله بالنظر فان استمر على ذلك لم يصح ايمانه وهو قوله أو جزم برح أى ذهب ونحو هذا ما أول به (سى) تقسيم الامام الحرمين الآتى عند (ش) بقوله ولعل هذا التقسيم فيمن لا جزم له بعقائد الايمان ولو بالتقليد اه فكذا يقال فى كلام الأشعرى وتقدم جواب رابع أنه كان يقول بذلك ثم رجع عنه والحاصل أن هذه الطريقة التى رجحها فى الكبرى وان كانت مشهورة عند المتكلمين ضعيفة جدا لأن ضابط ما يكفر به أحد أمور ثلاثة وليس فى المقلد تقليدا صحيحا الذى هو موضوع الخلاف شيئا منها الأول ما كان نفس اعتقاده كفرا كاعتقاد الشريك أو عدم اعتقاد ما هو واجب وجوب الأصول كوجوده تعالى ووحدانيته ونحوهما الثانى ما فيه تكذيب للنبى صلى الله

عدم صحة المقلد هو مقتضى قول الفهرى اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم من الأعراب بالنطق

عليه وسلم الثالث ما أجمعت الأمة على أنه لا يصدر الا من كافر كالسجود لصنم تعظيما. ولبس زنارا اختيارا والتردد الى الكنائس ونحو ذلك وقد نظمها سيدى الحاج محمد كنون رحمه الله تعالى بقوله

ولا تكفرن الا بالشرع وضابط التكفير فيه مرعى
وهو اعتقاده أو التكذيب لشيء مما جابه الحبيب
أو التهيؤ بهيئة الكفار لاغيرذا من كل ذنب لاتضار
ذكر ذا عياض وابن عرفه وغيرهم من كبراء المعرفه
كالباقلانى مع القرافى والابيارى والغزالى الصافى

وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز رضى الله عنه انه قال العقيدة على قسمين خفيفة وثقيلة فالخفيفة هى التى لايخلد صاحبها فى النار و يعاقب عليها عقابا فوق عقاب المعاصى غيرالاعتقادية كاعتقاد أنه تعالى يرى فى الآخرة ولايجب عليه جزاء بل الثواب من فضله والعقاب من عدله وانه لايحتاج فى فعله الى واسطة بل الوسائط وماينشأ عنها من فعله والجنة والنار موجودتان الآن وانه تعالى لايظلم أحداً فى الدنيا ولا فى الآخرة فمن أعتقدها فهو مؤمن ومن أعتقد خلافها فهو معاقب وأما الثقيلة فهى التى اذا أجهلها الشخص خلد فى النار كاعتقاد أنه تعالى موجود وجوده بالقدم والبقاء والمخالفة وانه تعالى فاعل بالاختيار لابطبع أو تعليل وانه الخالق لافعالنا وانه لاشريك له فى ملكه وانه سميع بصير عليم فاذا أعتقدها العبد مع العقيدة الخفيفه كمل ايمانه وان جهل شيئاً منها حق عليه الخلود فى النار اه ويؤخذ من كلامه أن الناس باعتبارذلك على أقسام أربعة عالم بهما معا وهوالمؤمن الكامل وعالم بالعقيدة الثقيلة دون الخفيفة. مؤمن عاص وعالم بالخفيفة فقط كافر وجاهل بهما معا من باب أولى وأخرى ولم يتعرض للدليل ولو اجماليا ولعله ممن يقول أن المقلد مؤمن غيرعاص وهو الراجح عند الفقهاء والمحدثين والصوفية وطائفة من المتكلمين وذكر شيخنا المحشى فى الفائدة الرابعة تقسيما آخر باعتبار العقائد ودليلها وان الناس ينقسمون باعتبارذلك الى خمسة أقسام ونحن اكتفينا عن ذلك بكلام الابريز وكذا ذكر تقسيم القرافى الجهل الى عشرة أقسام فانظره ان شئت قوله ﴿مقتضى قول الفهرى الخ﴾ هو شرف الدين بن التلمسانى شارح المعالم للفخر الرازى شافعي المذهب مصري الدار وهو من تلامذة تقي الدين المقترح

كالشريف زكرياء شارح الاسرار العقليه والارشاد وذكر (ع) عند قول (سى) الاولى نفسيه الخ أن (سى) يتبع الفهرى و يعظمه كثيرا قال وحق له ذلك لانه من كبار أئمة السنة ومحققيهم ولم تحفظ له هفوة و كذلك ابن عرفة يغتنم كلامه ويعتمده كثيرا اه وأصل كلامه لشيخه المقترح وشيخه حكاه عن لسان من يقول بوجوب النظر الاجمالى وجوب الأصول لرد احتجاج من يقول بعدم وجوب كما سيتبين لك ونقل ابن عرفة فى شامله كلام الفهرى مختصرا فقال عقب مامر عنه فى تعريف التقليد ففى ايمان ذى التقليد لا مع عصيانه اومعه ثالثها كافر لنقل المقترح مع عز الدين والامدى محتجين بان اكثر من دخل الاسلام على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصوليه وحكم النبى صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدى عن بعض المتكلمين وابى هاشم مع مقتضى قول الفهرى اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو فى الاحكام الظاهرة لا فيما ينجى من الخلود من النار اه الخ نقله فى شرح الكبرى وسلمه أيضا الشيخ المنجور وأبو على اليوسى وقال تخصيص الفهرى بهذا الكلام كانه لارتضائه واحتجاجه به جزما والا فقد حكاه شيخه المقترح على ما مر اه والذى مر له عن المقترح انه قال وتاولوا ما احتج به الاولون بانه من باب اجراء الحكم على المضاف اه وبه أجاب سيدى عبد الواحد الونشريسى فى جواب له معتمدا عليه ونسبه للمحققين ونصه بعد كلام وما احتج به القائلون بصحة التقليد من اكتفائه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين دون بحث عن السرائر محمول عند المحققين على ان ذلك انما هو فى الاحكام الظاهرة لا فيما ينجى من الخلود فى النار اه نقله العلمى فى الجامع من نوازله وسلمه واعترضه شيخنا المحشى وذكر أنه اعترضه جماعة منهم أبو حفص الفاسى فانه قال يرد عليه أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث رحمة للعالمين يدلهم على ما فيه نجاتهم فى الآخرة ولا يدخر عليهم نصحا اه الخ قلت قد علمت أن مقصود الفهرى وغيره رد الاحتجاج المذكور كما أفصح به (سى) فى شرح الكبرى فانه قال وأما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفائه صلى الله عليه وسلم فى اجراء الأحكام و بمجرد النطق بكلمتى الايمان فلا دليل فيه لأن ذلك من باب اجراء الأحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه وانما هو فيما بين العبد وربه الذى ينجيه من خلود النار وقد أجرى صلى الله عليه وسلم أحكام الاسلام على من قطع بأردى كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على نجاتهم من الخلود فى النار والى هذا أشرت بقولى فانها أي ربقة التقليد غير مخلصة في الآخرة أي وأما فى الدنيا فمبنى أحكامها على

بالشهادتين انما هو فى اجراء الأحكام الظاهرة لا فى النجاة من الخلود فى النار وأما قول امام الحرمين

الظاهر اه وابن عرفة نقل عبارة الفهرى مختصرة جدا كما هو عادته فى مختصراته وهى التى ذكر (ش) هنا لكن يرد على كلام الفهرى (وسى) أن يقال سلمنا أن ما ذكر لا يدل على صحة التقليد فلو لم يرشدهم صلى الله عليه وسلم الى النظر والاستدلال الذى ينجيهم من الخلود فى النار فيجاب بأنه صلى الله عليه وسلم علم قدرتهم على ذلك لأن المطلوب الدليل الاجمالى كما أشار الى ذلك (ش) فيما يأتى بقوله وأجاب القائلون بوجوب النظر بأنا لا نسلم أن الأعراب ليسوا أهلا للنظر الخ مع أن القرآن الذى جاء به صلى الله عليه وسلم وكان يتلوه عليهم مصرحا بالنظر والاعتبار فى مواضع كثيره وقد أحسن الشارح رحمه الله تعالى فيما يأتى فى سياق الاستدلال المذكور والجواب وأما كلامه هنا وكلام الفهرى (سى) فليس بتام بل يحتاج الى تكميل يزيل عنه الاشكال كما أشرنا اليه فى السؤال والجواب وقد قرر أبو على اليوسى كلام (ش) الذى تبع فيه الفهرى فيما يزيل الاشكال ويدفع الايراد فقال على . قوله ﴿لأن ذلك من باب اجراء الأحكام على المظان الخ﴾ مانصه المظان جمع مظنة ومظنة الشيء ما يظن أنه يوجد فيه يريد أن النطق بكلمتى الشهادة مظنة للعلم لأن الأصل فى الكلام الجارى على اللسان أن يكون مطابقا للاعتقاد والشهادة بالشيء تنبىء عن العلم به لا سيما وهم عرب يفهمون معانى الألفاظ العربية فيحكم على المتشهد بما يحكم على العالم والأحكام تدور على المظان مطلقا فى أصول الدين وفروعه فكما لا تفتش مغيبات أعمال الجوارح فى الأعمال الفرعية لا تفتش أسرار الاعتقادات وبهذا يسقط ما يقال اذا كان لا يكفى الا العلم فكيف أقرهم على الكفر وذلك لأنه انما يلزم اقرارهم على الكفر لو ظهر منهم وأما الباطن فلا يجب على الرسول ولا غيره تغييره ثم قال بعد كلام نعم بقى أن يقال اذا كان النظر واجبا فلا بد أن يأمرهم به والجواب أنه صلى الله عليه وسلم كان يتلو عليهم القرآن وما فيه من الآيات الكثيرة الآمرة بالعلم والنظر والاعتبار مع أن أوامره صلى الله عليه وسلم بذلك وأشارته الدائرة فى الحديث أكثر من أن تحصر اه الخ فقد قرر رضى الله عنه هذا المحل بأحسن تقرير وأجاب عما ورد على كلام الفهرى وغيره وبه تعلم أن ما هول به المحشى من الاعتراض على الفهرى لا حاجة اليه وما استدل به على رد كلام الفهرى لا دليل فيه اذ هو خروج عن الموضوع وانما المحتاج اليه التنبيه على نقصان كلام الفهرى ومن تبعه لأنه يترتب عليه سؤال وجواب آخر ولعل المحشى لم يطالع كلام أبى على والا فلا

من مات بعد مايسع نظره وتركه اختيارا كافر بلا خلاف فليس مبنيا على عدم صحة إيمان المقلد بل هو فيمن من لم يصل له الجزم بعقائد الايمان ولو بالتقليد كما جزم به أبو زيد الفاسى مستدلا على ذلك بأنه لم يحك أحد الاجماع على كفر المقلد القول الثانى أنه الواجب والنظر حرام خوف الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار فيجب التقليد ولايخفى فساد هذا القول وكيف يجب ماذمه الله تعالى من التقليد فى الدين فقال بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . واذا قيل لهم اتبعوا ماأنزل الله قالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا الى غير ذلك

يعدل عنه والعلم كله لله تعالى قوله وأما قول امام الحرمين الخ أى فى شامله فانه قسم المكلفين الى أقسام أربعة فقال فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه النظر ونظر لم يختلف فى صحة ايمانه وان لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه ومن عاش بعده زمنا لايسعه النظر وشغل ذلك القدر بما يقدر عليه لم يختلف فى صحة ايمانه وان أعرض عن ذلك ففى صحة ايمانه قولان والأصح عدم الصحة اه الخ قوله بل هو فيمن الخ أوله (سى) فى شرح الصغرى كما مر الا انه عبر بلعل التى للترجى لكن قال (ع) بل هو فيه قطعا اذ لم يجد احد الاجماع على كفر المقلد ولعل ماذكر طريقه اه وكونه طريقه هو الذى ارتضاه ابو على اليوسى واعترض التأويل المذكور قال وفيه نظر اذ الذى لاجزم له ولو بالتقليد لاينبغى أن يختلف فيه اثنان وليس من موضوع النزاع فالاولى ترك الكلام على ظاهره لأنها طرائق واجماعات متناقضة كما مر عن صلاح الدين العلائى فى كلام المقترح اه واستحسنه أيضا (د) عن شيخه العدوى قال لتكون الأقسام الأربعة على وتيرة واحدة أى كلها فى الجازم وذلك لأن القسم الاول فى الجازم قطعا فينبغى أن يكون مابعده كذلك وأما على الجواب الأول فيكون القسم الأول فى الجازم ومابعده فى غيره . قوله ﴿الثانى أنه الواجب الخ﴾ هذا ضعيف كما عند (ش) ولذا لم يذكره ابن عرفة فى شامله وقال الشيخ الأمير يجب حمله على غير ماالكلام فيه أى الدليل التفصيلى لمن يقصر عن التخلف من الشبه والا خالف القرآن أى الأمر بالنظر كما نبه عليه اليوسى اه واذا حمل على ذلك كان صحيحا وتقدم (الش) فى المبادى أن هذا مراد من حذر من علم الكلام وحرمه ويدل على حمله على ما ذكر تعليله بخوف الوقوع فى الشبه والضلال لان النظر مظنة ذلك هو التفصيلى لا الاجمالى والشبه جمع شبهة وهو التباس الحق بالباطل بحيث يحصل التحير والضلال سلوك طريق لايؤدى الى المطلوب فيعتقد ما ليس بحق حقا . قوله ﴿وكيف يجب الخ﴾ بحث فيه بان هذا خروج عن الموضوع لأن كلامنا فى التقليد الصحيح والذى ذمه الله تعالى

التقليد الفاسد وهو تقليد الكفار لآبائهم ورؤسائهم الذى صمموا عليه واحتجوا به على الرسل مع ظهور معجزاتهم كما فى الآيتين عند (ش) ونحوهما ولاجل اصرارهم على التقليد الفاسد وعنادهم أكثر الله تعالى فى الرد عليهم وذم تقليدهم وأجاب المحشى بان (ش) فهم أن المقصود من الآيات ذم التقليد مطلقا سواء كان صحيحا أو فاسدا قال وهذا هو الذى كان يفهمه أشياخنا وهو الصواب لانا لوقصرنا الذم على التقليد الفاسد لكان النظر غير واجب وهو باطل ه الخ ولا يخفى ما فيه أما قوله أن (ش) فهم لخ فغيره لايسلم له ذلك وليس كل من فهم شيأ من شىء يسلم له فهمه قال ابن حجر العسقلانى الآيات والأحاديث الموجبة للنظر انما وردت فى حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن اتباعه وتركوا من أومر باتباعه ولذا كلفهم الله تعالى بالاتيان بالبرهان على دعواهم فاختلط الأمر على من اشترط ذلك اه نقله (جس) وغيره وقال الشيخ بنى فى اختصاره لتأليف شيخه سيدى احمد بن مبارك وليس المقلد أيضا مؤمنا عاصيا بترك النظر لان ادلة وجوبه نحو قوله تعالى أولم ينظروا أولم يسيروا وغير ذلك كلها فى الكفار لافيمن اعتقد الحق من المؤمنين نص عليه ابن حجر والقرطبى والقاضى عياض وغيرهم قالوا لأن الأخبار تواترت تواترا معنويا على انه صلى الله عليه وسلم لم يزد على ان دعا الخلق الا الشهادتين وعبادة الله عز وجل وقط ما دعى احدا ممن آمن الى نظر واستدلال اه وهو صريح فى ذم وجوب الدليل الاجمالى خلاف للمحشى حيث حمل كلامه على الدليل التفصيلى ويأتى عن ابن زكرى القاسى عن جماعة من علماء الظاهر والباطن ان النظر الواجب الذى يخرج من التقليد هو النظر فى المعجزة اذ التقليد هو الأخذ بقول غير معصوم كما تقدم فى حد ابن عرفة وما النظر فى الأدلة العقلية فمندوب انظر مايأتى عند قول (ش) وكذا يخرج من التقليد واما قوله لو قصرنا الخ فهو من قبيل جعل الدعوى جزءا من الدليل ويسمى عند علماء الجدل بالمصادرة عن المطلوب لأن قوله لكان النظر غير واجب هذا عين الدعوى وهو المتنازع فيه لايسلم الخصم بطلانه فلا يجوز فى علم المناظرة جعله جزءاً من الدليل لما يؤدى اليه من الانتشار وكثرة الجدال لأنه يحتاج فى بطلانه الى اقامة دليل آخر واما قوله ان كل وعيد ورد فى الكفار الخ فيقال عليه على تقدير تسليم هذه الكلية وانه لايستثنى منها شىء يكفى فى صدقها شمول تلك الآيات لعصاة المؤمنين المتشبهين بالكفار فى التصميم على الاعتقاد الفاسد كطوائف المبتدعة واعلم ان شيخنا المحشى رحمه الله تعالى مال جدا الى ان المقلد مؤمن عاص كما يأتى له التصريح بذلك وهذا اول قدم له فى

القول الثالث أن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب المؤدى الى العلم المطلوب بقوله تعالى

ذلك . قوله ﴿القول الثالث الخ﴾ اى فتكون المعرفة الناشئة عن الدليل ولو اجماليا واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها فهو آثم وظاهره سواء كان المقلد فيه أهلية للنظر أم لا فيلزم عليه التكلف بما لا يطاق وهو جائز وواقع فى أصول الدين لان صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجملى وهو متيسر لكل واحد قال الكمال الأمور التى يتوصل بالنظر فيها على هذه الطريقة كثيرة جداً

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد

والكتاب العزيز منبه عليه أبلغ تنبيه قال تعالى (ان فى خلق السموات والأرض الى قوله لقوم يوقنون) وقال ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجا الآية وقال تعالى ألم تر كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا الى غير ذلك اه الخ والآيات فى هذا المعنى كثيرة وترك (ش) قولا آخر قسيما لهذا القول ذكره فى شرح الصغرى وهو أن المقلد مؤمن غير عاص الا إذا كانت فيه أهلية للنظر قال (د) وهو المعتمد وقال البيجورى هو المعول عليه أى عند من يوجب المعرفة بالدليل ففى جواب السيد أحمد الفاسى نقله أخوه سيدى العربى الفاسى فى مرآة المحاسن مانصه ثم القائلون بأنه يأثم بترك النظر يعنى وهو الكثير من المتكلمين كما قاله قبل هذا و يأتى لنا ذكره اختلفوا فمنهم من أطلق ذلك ولم يفصل والذى عليه المحققون منهم أن من كانت فيه أهلية للنظر وفى وقته فسحة لذلك فانه يأثم بترك النظر وأما من لم يجد فسحة لفوته قبل التمكن منه أو لم تكن فيه أهلية ككثير من العوام والعبيد والنساء فلا اثم عليه لعجزه عن النظر ولكنهم كلفوه بتقليد المحق دون المبطل وهذه الطريقة تجرى على قاعدة التكليف بالمقدور وشرط المطلوب الامكان وعليها درج الباقلانى وجماعة كابن زكرى وسى فانه قال فى شرح الصغرى واذا كان عن تقليد ففى ذلك طرق أصحها أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة ان كانت فيه قابلية لفهم ذلك اه. قوله ﴿المطلوب بقوله تعالى فاعلم الخ﴾ قال (ع) فى العضد إن الأئمة أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد يعنى ولا تنحصر فى النظر كما عند الغزالى على أن ماذكره العضد سنده الأمر بالنظر وهو صادق بالندب وأما آية فاعلم أنه لا اله الا الله فالعلم قد يطلق على الظن الغالب قاله السيد وغيره اه قال جس عقبه أى فلا دليل فى الأمر بالنظر على وجوبه ولا فى الآية دلالة على ذلك لما

فاعلم أنه لاإله إلا الله وقد علم ذلك وقال للناس واتبعوه لعلكم تهتدون فهم مأمورون بما أمر

ذكر وانظر هذا مع تكرر الأمر به وقد قالوا الظواهر اذا تكررت فى شىء افادت القطع اه قلت معنى كلام (ع) أن الأمر فى تلك الآيات يصدق بالندب فى حق المؤمنين و بالوجوب فى حق الكفار وهم المقصود الاعظم بها كما مر ولم يعلل ابن الهمام فى مسايرته الوجوب بتلك الآيات لأنها ليست صريحة فى ذلك بل علله بسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد فقال والتقليد مثلا هو أن يسمع الناس يقولون أن للخلق ربا يستحق العبادة وحده لاشريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسيناً لظنه بهم فاذا حصل ذلك عن جزم لايجوز كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال والمقصود منه حصول الجزم فاذا حصل ثم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لايكون عاصيا بعدم الاستدلال لأن وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه اه ونحوه فى سفينة الراغب حيث قال وصح ايمان المقلد بغير دليل لحصول التصديق الذى هو حقيقة الايمان جزما من تجويز ثبوت نقيض فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر فى التصديق وربما يكتفى بالمطابقة ويجعل كما فى المواقف الظن الغالب الذى لايخطر بالبال معه نقيض فى حكم اليقين اه والحاصل انه لادليل صريح على عصيان المؤمن المقلد تقليدا صحيحا والاصل عدم العصيان فالقول به ايقاع لبعض المؤمنين فى التأثيم من غير دليل صريح ولذا لم يقل به الفقهاء والمحدثون والصوفية نقل الشعرانى فى اليواقيت عن سيدى على الخواص انه قال مامن عالم يأمر الناس بفعل شىء لم يصرح به الشارع الا تمنى يوم القيامة انه لم يكن رجح شيأ ثم المرجحون بأهويتهم رجال واحد يرجح جانب الحرمة والآخر يرجح جانب رفع الحرج عن هذه الامة رجوعا الى الاصل فهذا عند الله اقرب منزلة من الذى يغلب جانب الحرمة اذ الحرمة أمر عارض ورافع الحرج دائر مع الأصل واليه يعود حال الناس فى الجنة قوله ﴿فهم مأمورون الخ﴾ أجيب بأنه يكفى فى الاتباع الاعتقاد الجازم لأنه المقصود من الاستدلال كما مر وذلك حظهم من العلم الذى أمروا به وتقدم أن العلم يطلق على الظن الغالب وقوله وعلى هذا كثير من العلماء يعنى من المتكلمين وقوله ونقل بعضهم الخ يعنى العضد فى المواقف كما مر ولكن الاجماع ليس بمسلم كما علمت ويأتى فى القول الرابع حكاية الاجماع عليه أيضا واذا لم يصح الاجماع فيهما معا فهما قولان مشهوران مرجحان فهذا القول هو المشهور المرجح عند المتكلمين

به من العلم و يقاس على الوحدانية غيرها وعلى هـذا القول أكثر العلماء و رجحه الامام الرازى والآمدى و بعضهم نقل الاجماع عليه القول الرابع أن التقليد الصحيح جائز فصاحبه

وما يأتى هو المشهور المرجح عند الفقهاء والمحدثين و به قال الصوفية أرباب القلوب الصافية هذا هو الانصاف فى هذه المسألة وقوله و يقاس لخ أى التى تعلق بها الأمر فى قوله تعالى فاعلم الخ وقوله غيرها أى من الصفات التى لم يتعلق بها الأمر قوله (القول الرابع أن التقليد الخ) قال السيدى أحمد بن سيدى يوسف الفاسى فى جوابه المتقدم اختلف أهل السنة هل يأثم أم لا والذى عليه الفقهاء والمحدثون والصوفية جمهور السلف والخلف أنه غير آثم وقيل يأثم وعليه كثير من المتكلمين قالوا وان كان ايمانه صحيحا فلا بد من دليل على ما يعتقده ثم اختلفوا فقيل لا يشترط أن يكون الدليل عقليا بل يكفى ما يتواتر عنه صلى الله عليه وسلم قرآنا أو سنة وقيل لا بد أن يكون عقليا ولو جمليا يعرف به الحق ولا يشترط التمكن من التعبير عنه ولا تحرير ما يعتقده على طريقة المتكلمين اه وهو يشهد لما مر أن كل واحد من القولين مشهور مرجح عند طائفة بل يؤخذ من كلامه أن القول الرابع أرجح ونحوه لأبى على اليوسى فى مناهج الخلاص ونصه ولهم فى المقلد أقوال ثلاثة أحدها أنه كافر اذ لا معرفة عنده بناء على أن الايمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها وأن المعرفة هى الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان والمقلد لا برهان معه وليس المحل محل ضرورة وقيل هو مؤمن عاص بترك النظر وقيل ان مضى له بعد البلوغ زمان يمكن فيه النظر وذهب آخرون من المتكلمين وجمهور المحدثين وغيرهم الى أن التقليد يكفى وحقيقته أن يجزم بما سمع من أئمة الدين من الحق جزما مصمما لا اضطراب فيه ولا تردد فان عرف أدلة ذلك من الكتاب والسنة كان أحرى بالصحة ولا سيما ما لا تتوقف عليه المعجزة من العقائد قلت وهـذا هو الصواب ان شاء الله تعالى لأن المطلوب هو اعتقاد الحق وقد حصل و لو سلم أن المطلوب كونه على بصيرة مما اعتقده فنقول إن ذلك حاصل أيضا لأن معنى كونه على بصيرة أن يعتقد الحق مع العلم بأنه حق بحيث لا يكون من الظانين والخارمين ولا شك أن العلم بأنه حق حاصل من العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وصحة الاسلام وصدق العلماء أمر ضرورى فى جميع الملة المحمدية بل وفى كثير من غيرها من الكفرة وليس هذا موضع بسط هذه المسألة اه وقال فى حاشيته على الكبرى بعد كلام وأما اليوم فقد تواترت الشريعة وظهرت الرسالة ظهوراً لا خفاء معه حتى كادت نبوته صلى الله عليه وسلم تكون فى فطرة هذه الأمة كوجود

البارى لاسيا فى زماننا هذا فانه وان كثر فيه الجهل ليس عند علمائنا والحمدلله الا الحق الذى عليه أهل السنة والجماعه لخمود نار الاعتزال فالأهم للعالم اليوم أن يشتغل بتعليم العامة عقائدهم فان من صمم منهم على الحق لا يخشى بدعيا يزلزل له ولا ذا شبهة يعكر عليه ومن استطاع أن يتعلم من الأدلة ولو اجمالية ما يقى نفسه ما عسى أن يخطر بباله من الوسواس فذلك خير له على أن العامة بعداء عن الشبه وأما القاضى يعنى الباقلانى ومن كان فى عصره فقد كانوا فى زمن ظهور البدع فى أصول الدين وتشعب الأهواء وافتراق الأمة على تلك الفرق فحق لهم ما ذكروه هـ يعنى فى المقلد من كفره وعصيانه وشيخنا المحشى رحمه الله لما مال الى القول بعصيان المقلد جعل يستدل ارجحيته بدلائل لا شاهد فيها لمن تأملها ويؤل كلام أصحاب القول الآخر ودلائلهم وقد علمت أنهما قولان مشهوران وكل طائفة قد حكت الاجماع على قولها كما عند (ش) فالاشتغال بذكر ادلة احد القولين وتأويل ادلة الآخر تطويل بغير طائل وتكثير للنزاع والجدال والمسألة ذات طروق وأقوال منتشرة متناقضة لما مر مع أن موضوع الخلاف وهو المقلد نادر جدا وأما قول المحشى فى الفائدة الثانية ان الناس ما عدا الأولياء لا يعرفون جل العقائد الواجب علينا اعتقادها وجوب الفروع باجماع الا بالتعلم وكذا جل الأدلة الاجمالية الواجبة علينا وجوب الفروع على الأشهر لا يعرف الا بالتعلم اه فمما لا ينبغى أن يصدر من أمثاله ولعله سبق به قلم من غير تأمل فأما قوله لا يعرفون جل العقائد الخ فيكفى فى رده ماذكره هو بنفسه قريبا فى الفائدة الثالثة عن (سى) وأبى على اليوسى وسيدى عبد القادر الفاسى وغيرهم وتقدم لنا بعض ذلك وفى اليواقيت للشعرانى عن الحاتمى أنه قال من شأن أهل الله تعالى أنهم لا يجرحون عقائد احد من المسلمين وانما شأنهم البحث عن منازع الاعتقاد ليعرفوا من أين انتحلها أهلها وما الذى تجلى لها حتى اعتقدت ذلك وهل يؤثر ذلك فى سعادتها أم لا هذا حظهم من البحث فى علم الكلام فعلم ان عقائد العوام باجماع كل متشرع صحيحة سليمة من الشبه التى تطرق المتكلمين وهم على قواعد دين الاسلام وان لم يطالعوا كتب الكلام لأن الله تعالى ابقاهم على صحة العقيدة بالفطرة الاسلامية التى فطر الموحدين عليها إما بتلقى الوالد المتشرع وأما بالالهام الصحيح وهم من معرفة الحق تعالى وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد فى ظاهر الكتاب والسنة وأقوال العلماء وهم على صواب فى عقائدهم مالم يتطرق أحدهم الى التأويل فى الآيات والأخبار فان تطرق الى ذلك فقد خرج عن حكم العامة والتحق بأهل النظر

مؤمن غير عاص وهو قول العنبرى وغيره وهو مقتضى صنيع من ذكر العقائد مجردة عن البراهين

والتأويل وهو على حسب تأويله وعلمه إما مصيب او مخطىء اه وتقدم لنا الكلام على حال العوام وانه يحكم على كل واحد بما ظهر عليه وأما القلوب والسرائر فالله اعلم بها واما قوله وكذا جل الأدلة الخ فيكفى فى رده ايضا ما يأتى (لش) حيث ذكر الدلائل الاجمالية ثم قال فأمثال هذه الأدلة لا تعوز العوام وتخرجهم من ربقة التقليد ومحل الخلاف والحمد لله على السعة وسلمه المحشى وذكر مايشهد له وفى اختصار الشيخ بنى لتأليف شيخه سيدى احمد بن مبارك بعد كلام ان دلالة الأثر على المؤثر ضرورية مركوزة حتى فى فطرة الصبيان والبهائم فضلا عن غيرهم وقد نص على ذلك الباقلانى نقله عنه ابن التلمسانى فى شرح المعالم والفخر الرازى ولا يحتاج الى نص فقد سألنا عنه صغار الصبيان وضعفة العقول كالعبيد والنسوان فجزموا به بداهة واستبشعوا السؤال عنه لبداهته وما من عاقل ينظر الى دار مبنية حسنة البناء الا ويرحم بانيها ويشهد له بحسن المعرفة فكيف لو نظر الى دار ذاته التى أخذها ترابها وعمرها وخشبها وكل ما يدخل فيها من نطفة من ماء مهين اه وفى حاشية العطار على المحلى ثبوت حدوث العالم أصل للمسائل الكلامية يتوصل به الى اثبات الواجب العقلى واثبات النبويات وبقية العقائد ولذا صدر به بعض المتكلمين كالعضد والنسفى اه وقال الشيخ (جس) فى أول شرحه على الرسالة ولا خلاف ان الخروج من التقليد مطلوب وان لم يكن واجبا قال ابن رشد ولا يلزم فيه اصطلاح معين بل بأى وجه أمكن فاذا استدل على وجود البارى وكماله بوجود المخلوقات وعلى صدق الرسول بالمعجزات خرج عن التقليد اه وفى المراصد

والجملى باتفاق هو تام ... وهو حاصل وفاقا للعوام
وان يكن لم يمكن التعبير ... عنه فذاك العجز لا يضير
فهم اذا بالله مؤمنون ... وعارفون به موقنونا
وأمر دين فيهم أشهر ... من شمس الافق فى الضحى وأنور

وأما اشتراط المعلم فتقدم لنا ما يتعلق به والحاصل أن الشيخ المحشى رحمه الله تعالى لما أطال الكلام فى هذا المحل ومال الى أن المقلد عاص اشتمل كلامه على سقطات وتخليطات فينبغى للطالب أن يتثبت ويمعن النظر والعلم كله لله قوله ﴿وهو مقتضى صنيع الخ﴾ أى لأن ذكر العقائد مجردة عن الدليل مطلقا ظاهر فى عدم وجوبه مع أن الاشارة الى أن الاجمالى سهلة نعم قد يقال

كابن أبى زيد ونسبه الشيخ زروق للمذاهب الأربعة ومنهم من نقل الاجماع عليه أيضاً وهو الذى ارتضاه ابن عباد فى رسائله الكبرى ناقلا عن الغزالى فى كتاب التفرقة وكذا اعتمده ابن عباد فى جواب له كما نقله أبو زيد الفاسى الا أنه قال فى الرسائل وفى الجواب المذكور انما يحتاج الى محاولة الدليل والبرهان من تخلخلت عقيدته بدليل أو شبهة وأما من هو راسخ فى الاعتقاد السنى كحال عوام الناس فلا يحتاج الى شىء من ذلك وقد تكون عقيدته أرسخ بكثير من عقائد أولئك الذين يتعاطون هذه الأدلة ويحاولونها وهذا موجود مشاهد قال وعلم الكلام طب والطب انما يحتاج اليه العليل واستدل القائلون بجواز التقليد والاكتفاء بالعقد الجازم بأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الايمان من الأعراب وليسوا أهلا للنظر

انما لم يذكروا الدليل الاجمالى لكونه متيسرا لكل أحد فيؤل الأمر حينئذ الى نزور المقلد وقوله كابن أبى زيد أى صاحب الرسالة فانه لم يذكر دليلا لا تفصيليا ولا اجماليا قال الشيخ زروق فى آخر باب ماتنطق به الألسنة قد جمعت هذه العقيدة نحو مائة مسألة وأتى بها الشيخ مسلمة من غير برهان اكتفاء بالمعانى لأن ايمان المقلد عنده صحيح اه وأما قوله ونبهه بآثار صنعته فهو من أول الخطبة ولم يشرع فى ذكر العقائد قال الشيخ زروق هنا ولا يلوح من هذا أن أول الواجبات النظر والاستدلال ولا المعرفة بل كونها مطلوبة فقط اه . قوله ﴿ونسبه الشيخ زروق الخ﴾ لكن انما نسب الصحة لا نفى التأثيم لأنه قال بعد ذكر ذلك واختلف مع الصحة فى تأثيمه بترك النظر مع القدرة عليه وقال شيخنا أبو عبد الله السنوسى هو كمال وان لم يكن واجبا اجماعا فلا ينبغى تركه لغير عذر اه . قوله ﴿وارتضاه ابن عباد الخ﴾ ونصه وهل المقصود الاحصول الجزم بالاعتقاد السنى بأى وجه أمكن فاذا حصل بطريق التقليد كفى ولا يحتاج الى الدليل والبرهان الامن تخلخلت عقيدته بشك أو شبهة وأما من هو راسخ فى الاعتقاد السنى كحال عوام الناس فلا يحتاج الى شىء من ذلك الى آخر ماعند (ش) وأما كلامه فى جوابه فوجه الشاهد منه . قوله ﴿ومن لم تكن فيه أهلية للنظر﴾ كجهلة العوام وأهل البوادى ربما ينفعهم التقليد ان كان موافقا للحق اه والمحشى رحمه الله تعالى حذف محل الشاهد من كلامه وحمل جميع كلامه على نفى وجوب الدليل التفصيلى لأنه يؤول كلام أصحاب القول الرابع كما علمت لكن يمنع من حمله على ذلك . قوله ﴿وهل المقصود الاحصول الجزم الخ﴾ فهو صريح فى نفى وجوب الدليل الاجمالى اذا حصل الجزم بالتقليد وصرح به جماعة كما مر قوله ويقاس غير الخ

بالتلفظ بكلمتى الشهادة المبنى على العقد الجازم و يقاس غير الايمان عليه وأجاب القائلون بوجوب النظر بأنا لانسلم أن الأعراب ليسوا أهلا للنظر اذ لسنا نقول أن الواجب على العوام النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشبه والشكوك عنها فان هذا انما هو فرض كفاية فى حق المتأهلين بل الواجب على العوام النظر على طريق العامة فى دليل اجمالى يفيد العلم وان لم يكن على الترتيب والتهذيب المعتبر عند المتكلمين كما أجاب به الأعرابى

يعنى أن غير الايمان بمضمون كلمتى الشهادة يقاس على الايمان بذلك والمقيس بقية العقائد قوله ﴿ واجاب القائلون بوجوب النظر ﴾ أى سواء كان واجبا وجوب الأصول بحيث أن من تركه يكون كافراً وهم من قال بكفر المقلد أو واجبا وجوب الفروع بحيث أن من تركه يكون عاصيا وهم القائلون بعصيان المقلد قوله ﴿ بانا لانسلم أن الاعراب الخ ﴾ يعنى أنه انما اكتفى الشارع منهم بكلمة الشهادة لأجل الدخول فى الاسلام فلاينا فى أنهم بعد ذلك مطالبون بالنظر على جهة الوجوب الأصلى والفرعى كما تقتضيه آيات القرآن وهو فى قدرتهم فلا يحتاجون فيه الى تلقين وتعليم وتقدم أن هذا هو الذى حكاه المقترح على لسان أصحاب هذا القول وتبعه تلميذه الفهرى وابن عرفة (وسى) وغيرهم الاأن العبارة وقع فيها اختصار فأوهمت غير المراد وذلك هو سبب استشكال الكلام واعتراضه وتقدم أن العلامة اليوسى بين المراد رحمه الله تعالى وقد أحسن (ش) فى سياق هذا الاستدلال والجواب فهو ايضاح وشرح لقوله فيما مر هو مقتضى قول الفهرى الخ الاأن (ش) تبع هناك عبارة ابن عرفة . قوله ﴿ فرض كفاية الخ ﴾ هذا هو التحقيق وقيل فرض عين وقيل مندوب حكى هذه الاقوال أبو على فى حواشى الكبرى ثم قال ولاقائل بتوقف الايمان عليه غير ماحكاه العلاء عن الاسفرايني وتكلموا معه حتى قال الغزالى أسرفت طائفة فكفرت عوام المسلمين زعموا أن من لم يعرف العقائد بالأدلة التى حرروها فهو كافر فيضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة من المتكلمين اه وقوله فى حق المتأهلين أى فان لم يقم به أحد منهم أثم جميعهم دون العامة الذين لاقدرة لهم عليه . قوله ﴿ كما أجاب به الأعرابى ﴾ قال العلامة العطار وتقول العامة اذا رأت مايصحبها سبحان الله الخالق بل الأولاد الصغار يقسمون بالله و بالنبى وهذا مصداق حديث كل مولود يولد على الفطرة اه ونقل بعض شراح (سى) عن السيوطى أن بعض العلماء الأخيار وقد سماه كانت له لحية طويلة تقرب من الأرض فاذا ركب دابة انفرقت عليها يمينا وشمالا فاذا رآه العوام قالوا سبحان من

الأصمعى حين سأله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج الا تدل على اللطيف الخبير وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال بأهليلج يجف الحلق ويلين البطن وقيل لأديب بم عرفت ربك قال بالنحلة فى أحد طرفيها عسل وفى الآخر لسع وعسل مقلوب لسع وسئل أبو نواس عن دليل الصانع فأنشأ يقول

خلقه فيقول ذلك العالم العوام مؤمنون موحدون يستدلون بالصنعة على الصانع . قوله (فجاج) قال فى المصباح الفج الطريق الواسع والجمع فجاج مثل سهم وسهام اه وقوله الاتدل الخ استفهام تقرير وهو خبر عن قوله فسماء قوله (باهليلج) هو معرب قال ابن السكيت هو بكسر اللامين وكذا الواحدة منه وقال ابن الاعراب هو بفتح اللام الثانية قال وليس فى الكلام افعيلل بالكسر وفيه افعيلل بالفتح كابريسم واطريفل ووجه دلالته على الصانع المختار الذى أراد هذا الطبيب أنه اختلفت طبيعته وعمله بحسب المحل فدل ذلك على انه من فعل الله تعالى ولا أثر له فى ذلك اذ لو كان يؤثر بطبعه لما تخلف تأثيره قوله (بالنحلة الخ) فى النحل عجائب دالة على قدرة الله تعالى وحكمته لا فى شكله ولا فى عمله فوسط بدنه مربع مكعب ومؤخره مخروط مدور مبسوط وركب فى وسط بدنه أربعة أرجل ويدان متناسبة المقادير كاضلاع الشكل المسدس فى الدائرة وفيه الملك المطاع يقال له اليعسوب يتوارث الملك عن آبائه وأجداده وهو أكبر جثة بقدر نحلتين ولا يخرج من الكور لأنه اذا خرج تبعه النحل وهو يأمرهم بالعمل ويرتب على كل أحد مايليق به ومن لا يحسن العمل أخرجه من الكور وينصب بوابا على باب الخليفة ليمنع دخول ماوقع على شىء من القاذورات وأما اتخاذ بيوتها مسدسة فمن أعجب الأشياء متساوية الأضلاع بحيث لا يزيد ضلع ولا ينقص عنه يعجز عنه المهندس الحاذق مع استعانته على ذلك بالآلات ولها شفران حادان تجمع بهما من ثمر الاشجار رطوبات لطيفة خلق الله فيها قوة طابخة تصير تلك الرطوبات عسلا غذاء لها ولأولادها وشرابا فيه شفاء للناس وما فضل عن غذائها تجعله مخزونا فى تلك البيوت وتغطى رأسها بغطاء رقيق من الشمع تدخره للشتاء تتقوت به الى وقت خروج النوار فترعى منه هذا دأبها بالهام من الله تعالى كما قال تعالى وأوحى ربك الى النحل الآية اه ذكره فى عجائب المخلوقات وهو يدل على أن الله تعالى اختص كل نوع بما يناسبه من الادراك والفهم . قوله (وسئل أبو نواس الخ) تقدم التعريف به وقوله عيون الخ أشار به الى نوار النرجس

تأمل فى نبات الأرض وانظر الى آثار ماصنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أطرافها الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر هل ركبت البحر ورأيت أهواله قال نعم هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت بلوح ثم ذهب عنى فاذا أنا مرفوع فى الأمواج المتلاطمة حتى رمت بى الى الساحل قال جعفر كان اعتمادك على السفينة والملاح واللوح وحين ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة قال بل رجوت السلامة قال ممن رجوتها فسكت قال جعفر الصانع هو الذى كنت ترجو منه السلامة (ح) وهو الذى أنجاك فأسلم على يده وكان أبو حنيفة شديدا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو فى المسجد هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة فقال أجيبونى عن مسألة ثم افعلوا مابدا لكم قالوا هات قال ماتقولون فى سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة بالأثقال فى لجة البحر قد احتوشتها أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهى تجرى بينهما على

بكسر النون والجيم وقد تفتح لفظه معرب ونونه زائدة أنظر المصباح قال الشريشى فى شرح المقامات عند قوله

فأمطرت لؤلؤا من نرجس وسقت وردا وعضت على العناب بالبرد

مانصه النرجس نوار أصفر فى نواره انكار وفتور لايكاد يرى له ورق قائم تشبه به العينان اذا كان فى نظرهما فتور ثم قال والنرجس الذى يشبه به أهل المشرق العيون هو نبات له قضبان خضر فى رؤسها أقماع يخرج منها نوار ينبسط منه على الأقماع ورق أبيض فى وسط البياض دائرة قائمة من ورق صغير هذه الصفة التى تقع فى أشعارهم اذا ذكروا النرجس وهذه الصفة هى التى تصف بها أهل المغرب البهار فالذى يسميه أهل المغرب نرجسا يسميه أهل المشرق بهارا فنرجسهم هو بهارنا وبهارهم هو نرجسنا اه والمشهور عندنا بالنرجس هو النوار الأبيض الذى يكون قبل فصل الربيع يكون بالبادية وأصله كالبصل وصفته كصفة نرجس اهل المشرق ولابن الرومى فى مدحه

وحكم على بتفضيله على الورد النرجس حاز الملاحة كلها
وله فضائل جمة ومحامد للنرجس الفضل المبين وان أبى
وحاد عن الطريقة حائد فصل القضية ان هذا قائد

الاستقامة ليس لها ملاح يجريها ولادافع يدفعها قالوا هذا شيء لايقبله العقل قال سبحان الله اذا لم يجز فى العقل سفينة تجرى من غير ملاح فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أعمالها و تغاير أحوالها وسعة أكنافها وتباين أطرافها من غير صانع وحافظ قالوا صدقت و بكوا وأغمدوا سيوفهم وتابوا وسأل الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتباين اللغات وسأل جمع من الدهرية الشافعى عن دليل الصانع فقال ورقة الفرصاد تأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيكون منها العسل والظباء فينعقد فى نواجها المسك والشاة فيكون منها البعر فآمنوا و كانوا تسعة عشر وسئل عن ذلك الامام أحمد فقال انظروا الى قلعة ملساء بيضاء ولافرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة و باطنها كالذهب الابريز تنشق عن حى سميع بصير فلابد من الفاعل الذى اعتنى بالقلعة و بالحيوان الفرخ فأمثال هذه الأدلة لاتعوز العوام وتخرجهم من ربقة التقليد ومحل الخلاف والحمد لله على السعة و كذا يخرج من التقليد على ماذكره بعض المحققين من تثبت عنده الرسالة بالمعجزات المتواترة فاستند فى عقائده الى قول الرسول المتواتر كالقرآن كما حكاه الجزائرى فى القصيدة قال

وقيل ان قلد القرآن صح له   مقلد الحق ذو حق بلا وهل

وتسميته تقليد بحسب الصورة فقط لأنه اذا ثبتت الرسالة بالبرهان ثبت به جميع ما استند اليها

زهر الربيع وان ذاك طارد   شتان بين اثنين هذا مودع
سلف الدنيا وهذا واعد   أين العيون من الخدود نفاسة
و رياسة لولا القياس الفاسد

وعارضه بعضهم كما هو مذكور فى كتب الأدب وانما ذكرنا هذا تنشيطا للطالب ودفعا لسآمته . قوله ﴿على ماذكره بعض المحققين الخ﴾ هو العلامة ابن زكرى الفاسى فيما كتبه على شرح الكبرى لما مر ونقله (جس) قال بعد كلام ومذهب أئمة القلوب كابن أبى جمرة والقشيرى والغزالى وابن عطاء الله وابن عباد ومن أهل الظاهر كابن رشد وابن حجر والقرطبى أن النظر الواجب الذى يخرج من التقليد هو النظر فى المعجزة التى ثبتت بها الرسالة اذ التقليد هو الأخذ بقول المعصوم فهو من أقوى الحجج واما النظر فى الأدلة العقلية فمندوب اليه لأنه يزيد العقائد رسوخا و وضوحا وليس شرطا فى صحة الايمان نعم يجب فى حق من لم تسكن نفسه الى التصديق بالنظر فى المعجزة وانما أوجبه الله فى القرآن على المكذبين بالآيات كقوله تعالى

ان الذين حقت عليهم كلمات ربك لايؤمنون الى قوله قل انظروا ماذا فى السموات والأرض الآية وقوله تعالى والذين كذبوابآياتنا سنستدرجهم الى قوله أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض اه وكلامه صريح فى ان تلك الآيات خاصة بالكفار كما يدل عليه سياقها خلافا لما مر للمحشى ومثل ما لابن زكرى لأبى على اليوسى فى حواشى الكبرى وذلك انه لما ذكر (سى) كلام القاضى فى المقلد ومن جملته أنه قال وإذا أمر أى المقلد بتقليد المحق فلايعلم كونه محقا الابعد النظر القويم واذا نظر خرج عن كونه مقلدا الى آخر كلامه قال ابو على فيه بحث اذالنظر الموقوف عليه كونه محقا غير النظر الذى نحن فيه الا ترى انه لو قلد القرآن والحديث لعرف حقيتها لما تقرر من صحة القرآن المتواتر والحديث المتواتر او لوجوب العمل به فيما يقبل فيه الاحاد والاجماع قبل ان ينظر فى العقائد اصلا واذا علم أن هذه الثلاثة حق وأخبرته أن حكم الألوهية كذا أوحكم الرسالة كذا اعتقده كما قال الجزائرى رحمه الله تعالى وقيل ان قلد الخ لا يقال ثبوت هذه الثلاثة فرع ثبوت الألوهية والرسالة لانانقول المعجزة دالة على ثبوت الرسالة وصدق الرسول فيما أخبر به وقد كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يطلبون منه الآيات أولا فلما تبين صدقه اذعنوا لقوله وتلقوه بالقبول وأما اليوم فقد تواترت الشريعة وظهرت الرسالة للخاص والعام الى آخر مامر عنه فى القول الرابع فى المقلد ونقل الشعرانى فى اليواقيت عن الحاتمى أنه قال أن الشخص اذا كان مؤمنا بالقرآن فالواجب عليه أن يأخذ عقيدته منه لأن القرآن دليل قطعى سمعى ثم ذكر آيات كثيرة تؤخذ منها العقائد ثم قال وقدبان لك مما ذكرنا أن من أراد حفظ عقيدته من الشبه والضلال فليأخذها من القرآن فانه متواتر قطعى معصوم بخلاف من يأخذها من طريق الفكر والنظر من غير أن يعضده شرع أو كشف وانظر الى النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أنسب لنا ربك كيف تلى عليهم سورة الاخلاص ولم يذكر لهم من أدلة النظر شيأ اه الخ ثم أن ماذكر من تقليد القران والسنة جعله بعضهم قولا خامسا أو سادسا على مامر من الخلاف فى ايمان المقلد وحاصله أنه ان قلد الكتاب أو السنة المتواترة أوالاجماع لانه لابدله من مستند صح ايمانه لاتباعه القطعى وان قلد غير ذلك فلا يصح لتقليده غير معصوم هكذا يقول صاحب هذا القول ولما كانت تقليدا انما هى بحسب الصورة لم يعده (ش) من جملة الأقوال وبقى قول آخر سابع فى المقلد وهو الوقف لتعارض الأدلة حكاه المشدالى ونقله احلولو على جمع الجوامع وقول الجزائري وقيل ان قلد الخ هذه الصيغة هنا لمجرد الحكاية لاللتضعيف بدليل قوله وهل اى فلا

اذ دليل المبنى عليه دليل للبنى والمبنى على المتيقن متيقن فان قيل هذا ظاهر فى غير ماتتوقف عليه الرسالة والمعجزة من وجود المرسل وقدمه و بقائه وحياته وعلمه و إرادته وقدرته وغناه التى هى مصححات الفعل قلنا هو وان ذكروه غيرمسلم لأن تلك الصفات إنما يتوقف عليها وجود الرسالة والمعجزة فى الواقع والذى أسند اليه المكلف فى عقائده إنماهو ثبوت المعجزة الدالة على صدق الرسول وثبوت المعجزة أى تيقنها والعلم بها لايتوقف بها على العلم بأن المرسل موصوف بتلك الصفات مثلا الذين تحدى لهم الرسول بانشقاق القمر بأن قال آية صدقى أن ينشق القمر حتى يرى فرقتين فى السماء ثم شاهدوا ذلك ثبتت عندهم الرسالة و يعلمون صدق المتحدى قطعا وان كانوا غير مستحضرين أن فاعل هذا الخارق موصوف بتلك الصفات أوغير عالمين بذلك أصلا حتى ينتبهوا له من خلق ذلك الخارق أو ينبهوا عليه وعلى هذا فالخروج من التقليد

ضعف قوله ﴿فان قيل هذا ظاهر الخ﴾ وذلك لانهم قسموا العقائد بحسب الاستدلال عليها الى ثلاثة أقسام الاول مايتوقف عليه وجود الفعل الممكن كالمعجزة وذلك كالوجود والقدم الى آخر ماعند (ش) فلا يتأتى الفعل الا لمن اتصف بتلك الصفات ولا يصح الاستدلال عليها الا بالدليل العقلى لانه لو استدل عليها بالسمع للزم الدور و بيانه ان السمع متوقف على المعجزة وهى متوقفة على هـذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقف عليها فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور القسم الثانى مايرجع لوقوع جائز كأحوال القيامة فهذا لايستدل عليه الا بالدليل السمعى اذ غاية ما يصل اليـه العقل الجواز لا الوقوع الثالث مالا تتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها فهذا يصح الاستدلال عليه بالأمرين والأنجح السمع وأما الوحدانية فقيل من القسم الأول لتوقف المعجزة عليها اذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفى الفعل ومن جملتـه المعجزة وقيل من القسم الثالث قال فى شرح الكبرى وهو رأى وأصل هذا السؤال والجواب الذى عند (ش) لابن زكرى كما فى (جس) فانه قال ليس المقلد هو التارك للنظر فى الأدلة العقلية خلافا لجمهور المتكلمين وانما هو التارك للنظر فى الأدلة العقلية خلافا لجمهور المتكلمين وانما هو التارك للنظر فى ثبوت رسالة الرسول كمن ولد بين قوم مؤمنين وسمع اسم النبى صلى الله عليه وسلم وفضله على الجملة ولم يخالط أهل العلم ولا من خالطهم فلم يعرف معجزة من المعجزات المثبتة للرسالة وأما من ثبت عنده الرسالة بالمعجزة فاستناده الى قول الرسول المتواتر كاف فى عقائده بل هو اقطع من كل

فى غاية السهولة وحاصل لعوام المسلمين قطعا ثم خصص الصفات الواجبة معرفة شأنها أوحكمها فى حق الله تعالى وفى حق رسله بكونها (مما) من بيانية والجار والمجرور فى موضع النعت للصفات أوحال منها أى الصفات التى يجب معرفتها هى التى (عليها نصب) تعالى (الآيات) أى الأدلة العقلية والسمعية ثم التى نصب الأدلة على ثبوتها إنما تعرف بحسب الوسع وعلى ماتحتمله العقول وأما كنه تلك الصفات فمحجوب عن العقل كالذات العلية ولهذا اقتصر الناظم على الصفات فليس لأحد الخوض فى شىء من ذلك بعد معرفة القدر الواجب وفهم منه أن ثم صفات آخر لم تنصب

برهان ذكره المتكلمون فان قيل هذا ظاهر فى غير ماتتوقف عليه دلالة المعجزة على صدق الرسول أما هو كالوجود والقدم والبقاء ومصححات الفعل فلا للدور قلنا هو وإن ذكروه غير ظاهر إذ المتوقف على اتصاف الفاعل للخارق بذلك هو وجود الخارق فى نفس الأمر لادلالته على صدق الآتى به فان المشاهدين للانشقاق القمر مثلا فلا يستفيدون من ذلك صدق المتحدى به قطعا وإن فرضنا انهم غافلون عن اتصافه تعالى بتلك الصفات والمتوقف على السمع العلم بتلك العقائد فالجهة منفكة فان قيل العلم كان حاصلا عندهم ولو سئلوا عن فاعل هذا الخارق هل هو قادر لقالوا نعم ولا يلزم من العلم حضوره قلنا ذلك العلم مع صدق الرسول مستفاد من الخارق دفعة واحدة . قوله ﴿فى غاية السهولة الخ﴾ أى لأنه كما يكون بالدليل التفصيلى يكون بالاجمالى وهو لايعوز العوام وبالاستناد للمعجزة ولافرق بين من شاهدها أو بلغته بالتواتر ومعجزاته صلى الله عليه وسلم بلغت عامة المؤمنين فضلا عن الخاصة سيما القرآن الباقى على ممر الأزمان ولذا قال (ش) وحاصل لعامة المسلمين قطعا وبه يعلم بطلان مامر للمحشى من قوله أن جلة الأدلة الاجمالية لايعرفها عامة الناس الا بالتعلم ويعلم أيضا أن المقلد نادر جدا كما نص عليه غير واحد كما مر ولايرد على ماذكر وجود بعض الافراد من العوام يجهل بعض الصفات الواجبة أوجلها لأن ذلك نادر وتقدم أن أحوال العوام لاتنضبط فالواجب حسن الظن بهم ثم يحكم على كل واحد بما ظهر عليه . قوله ﴿انما تعرف بحسب الوسع الخ﴾ قال ابن البنا فى شرح مراسمه اعلم أن الصفات انما نثبتها لله تعالى بدلالة أفعاله لأن الفعل يدل على ان له فاعلا وان فاعله بالصفات التى يتأتى بها صدور الفعل منه من غير تشبيه له بخلقه ولاتعطيل عن الفعل فهى له على مايعلم هو لانقول هى هو ولاهى غيره ولاأن الذات والصفات شيآن ولاشىء واحد بل نكف على القول ونسلم ذلك اليه تعالى لأنه حرم علينا أن نقول عليه مالانعلم فالايمان بالصفات

عليها أدلة فلا تجب معرفتها اذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها قال فى شرح الصغرى كمالاته تعالى لا نهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب عليه دليل عقلى و لا نقلى لا تؤاخذ به بفضل الله تعالى اه فتلخص من هذا أن صفاته تعالى لاتحيط العقول بكيفيتها و لا تلمح ساحل بحر كميتها بل لا كمية أصلا أما الأول فلأنها معان غير محصورة و لا محدودة فعلمه تعالى محيط بجميع الواجبات والمستحيلات والجائزات و لاشك فى عدم انحصارها وقدرته تعالى متعلقة بجميع الممكنات التى لا انحصار لها فهى صالحة لأن يوجد بها ألوف ألوف ألوف من أمثال هذا العالم و زد ماشئت الى غير نهاية وهكذا سائر صفاته التى هى معانى أسمائه كالخالق والرازق والمعطى والمانع والمعز والمذل كلها معان لاتحد و لا تنحصر وعلى هذا حمل قوله تعالى تبارك اسم ربك سبح اسم ربك أى تنزه ونزهه عن الحدود

ثناء على الله تعالى ونحن لانحصيه بل هو كما أثنى على نفسه اه ويأتى فى صفة الوجود نحوه بأبسط منه قوله ﴿لانهاية لها الخ﴾ قال (د) انقلت كمالاته تعالى صفات وجودية وماوجد فى الخارج متناه قلت ذلك فى الحادث لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لاتتناهى وأما كمالاته تعالى فقديمة ويعلمها تفصيلا فان قلت علمها تفصيلا يستلزم النهاية لها قلت ذلك الاستلزام بحسب عقولنا القاصرة لابحسب نفس الأمر فقد يكون الشيء جائزا فى نفس الأمر والعقل يستبعده اه ويؤخذ منه أنه لامدخل للعقل فى هذا الحكم وهو وجود صفات فى الخارج لله تعالى لانهاية لها لأن العقل يستبعده ويقول كل ما كان موجودا فى الخارج دفعة واحدة فهو متناه كما يأتى بسطه وقال ابن زكرى فى محصل المقاصد والعقل لايحيط بالجلال ومالربنا من الكمال

يعلمه هو بلا نهاية لا العقل بالحد له والغاية

قوله ﴿لا تؤاخذ به الخ﴾ قال القرافى فى قواعده وقد قسم الجهل إلى عشرة أقسام أحدهما مالا نؤمر بازالته أصلا ولا نؤاخذ ببقائه لأنه لازم لنا وهو جلال الله تعالى وصفاته التى لم تدل عليها الصنعة ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر فعفى عنه للعجز عنه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك وقول الصديق العجز عن الادراك إدراك اه . قوله ﴿أما الأول الخ﴾ هو على حذف مضاف أى دليل الأول وهو قوله لاتحيط العقول الخ قوله ﴿تنزه ونزهه الخ﴾ لف ونشر مرتب فتنزه يرجع لقوله تبارك اسم ربك ونزهه يرجع لسبح اسم ربك وما اقتصر عليه (ش) فى الايتين هو أحد التفاسير قال البيضاوى فى الآية الأولى تعالى اسمه

والغايات وادراك العقول والأفهام واذا عجزت عن الاسم فكيف بالمسمى وأما الثانى فلان القديم

من حيث إنه يطلق على ذاته فما ظنك بذاته وقيل الاسم بمعنى الصفة أو مقحم كما فى قوله
إلى الحول ثم اسم السلام عليكما وقال فى الآية الثانية نزه اسمه عن الحاد فيه بالتأويلات
الزائغة واطلاقه على غيره زاعما أنهما فيه سواء وذكره الأعلى ر عه التعظيم اه . قوله ﴿وأما
الثانى﴾ أى دليل الثانى وهو قوله فلا كمية أصلا . وقوله لايستحيل فيه عدم التناهى
يعنى ان استحالة وجود مالا نهاية له فى الخارج انما ثبتت فى حق الحوادث لافى حق
القديم قاله الملوى على السلم ومثله للشيخ بنى فى تقسيم الكلى وتقدم نحوه عن (د) قال الصبان
لان البراهين التى أقاموها عليها أى على الاستحالة كبرهان التطبيق انما ينهض فى حق الحوادث اه
وايضاحه على سبيل الاختصار ان اهل السنة لما استدلوا على حدوث الاجرام بملازمتها
للاعراض الحادثة وملازم الحادث حادث قالت الفلاسفة على تقدير تسليم الصغرى لانسلم الكبرى
القائلة وملازم الحادث حادث انما يلزم ذلك لوكانت الحوادث لها مبدا ونحن نقول لا مبدا لها
بل مامن حادث الا وقبله حادث فلا يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث
اللازمة لها لان نوعها الذى لاتنفك عنه الاجرام قديم فابطل أهل السنة هذه الشبهة ببراهين
منها برهان القطع والتطبيق وبرهان الاحكام كما يأتى بسطه ان شاء الله تعالى فى برهان الوجود
نعم تلك البراهين التى ذكروها انما تدل على استحالة حوادث لا اول لها وأما القديم فلم يقم دليل
عقلى على استحالة عدم النهاية فيه كالحادث كما قاله المنجور وغيره واشار له (ش) وقال شرف الدين ابن
التلمسانى الدليل انما قام على استحالة مالا يتناهى من الحوادث لافى الاوصاف القديمة نقله فى شرح
الكبرى هذا أصل ماعبر به (ش) والشيخ بنى والملوى وغيرهم ولا بشاعة فى تلك العبارة لمن عرف
أصلها ومارس أدلة التوحيد خلافا لما نقله الشيخ قصارة عن شيخه اليازعى واذا فهمت هذا فنقول
مستعينا بالله تعالى قال (ع) على قول شرح الصغرى اذ كما لاته تعالى لانهاية لها مانصه أورد عليه أن كل
مادخل الوجود متناه وفى شرح الكبرى كل مايدخل الوجود فلابد من صحة تمييزه وتمييز مالا يتناهى محال
وأجيب بأن ذلك بحسب عقولنا أو بحسب القدم والبقاء أو بحسب التعلق أو باعتبار صفة السلوب شيخنا
القصار لا يمكن شىء من الأربعة لأنه خلاف السياق ولأنه قال صفات لادليل عليها والسلوب
عليها الدليل وفى شرح الأسرار العقلية الظاهر من الأحاديث أن صفاته تعالى لا تتناهى كما
قررناه فى شرح الارشاد عند الكلام على الأسماء الحسنى يعنى كحديث لاأحصى ثناء عليك و إلهامه

لا يستحيل فيه عدم التناهى وإذا صح التسلسل فى الآثار باعتبار المستقبل صح فى القديم وان لزم وجود مالانهاية دفعة الا أن هذا انمـا يدل على الصحة لا الوقوع فالأولى الوقف نعم عدم تناهى أفراد الكمال باعتبار ادراك العقول محقق قطعا اذ لا تبلغ العقول حدا من الكمالات ليس وراءه شىء آخر واذا كان سيد العارفين يقول لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك مع أنه

محامد وكذا أسألك بكل اسم الحـديث وقال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى الآية ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام الآية اه الخ وانمـا قال الظاهر من الأحاديث الخ لأنها ليست بصريحة فى أن لله تعالى صفات موجودة فى الخارج لا نهاية لهـا وأما الآيتان فالمراد بالكلمات فيهما المعلومات قال ابن جزى فى تفسير الآية الأولى مانصه اخبار عن اتساع علم الله تعالى والكلمات هى المعانى القائمه بالنفس وهى المعلومات فمعنى الآية لو كتب علم الله تعالى بمداد البحر لنفد البحر ولم ينفد علم الله تعالى وكذلك لو جىء ببحر آخر مثله وذلك لأن البحر متناه وعلم الله غير متناه اه وعلى هـذا حمل (ش) الآية فيما يأتى وكذا يقال فى الآية الثانية ثم قال (ع) أثر ماتقدم عنه وفى بعض شروح الارشاد ذهبت طائفة من المنتمين الى التحقيق أنه تعالى يخالف خلقه بصفات نفسية لا نهاية لهـا وهو المعبر عنـه بالجلال والعظمة وقالوا انمـا يمتنع أن يكون مالانهاية له اذا كانت موجودة وأما اذا كانت أحوالا فذلك غير ممتنع ولذلك يجوز أن يقال جلال الله منحصر فى عدد اه وصفات الجلال من الصفات الجامعة الصادقة بالثبوت وبالتنزيه ولـكن الثبوتيات مندرجة فى المخالفة والا لم تعد المخالفة صفة واحدة ثم المخالفة مندرجة فى الوحدانية اه الخ . قوله ﴿واذا صح التسلسل فى الآثار﴾ أى الحوادث كنعيم أهل الجنـة وقوله صح فى القديم أى وهو كمالاته تعالى وهـذا معنى ما أشار اليه ابن عرفة فى آخر الأبيات الآتية بقوله فى الآثار امكان التسلسل حجتى قوله ﴿وان لزم منه﴾ الجملة حاليـة وفيه اشارة الى الفرق بين مسألتنا وبين نعيم الجنـة الذى هو المقيس عليه وذلك أن نعيم الجنة انمـا يوصف بعدم التناهى باعتبار المستقبل وأما مادخل فى الوجود من أفراد النعيم فهو متناه وما لم يدخل فهو باق فى العدم والكلام فى مسألتنا فيما دخل فى الوجود من أفراد الـكمالات دفعة واحدة ولـكنهم قطعوا النظر عن هذا الفرق ونظروا الى مجرد امكان التسلسل من غير نظر الى زمن معين . قوله ﴿الا أن هذا الخ﴾ أصله لسيدى العربى الفاسى فى محاذيه فانه قال غاية هـذا امكان ذلك والمقام يقتضى دليل حصوله فى الوجود فلا بد من دليل سمعى

فان لم يوجد تعين الوقف فلا يحكم بتناه ولا عدمه لعدم الدليل فى الجانبين فانه لا قاطع بعدم التناهى ولأن دليل التناهى المقدر بلزوم التسلسل لاينهض هنا فانها كلهاقديمة موجودة من غير ترتيب ثم قال والحاصل أن قولهم ليس للكمال نهاية ان كان بحسب ادراك العقل بمعنى أنها لاتنتهى فى العقل الى حد لا يتصور وراءه كمال آخر فلا اشكال قال تعالى ولا يحيطون به علما وان أريد أنها لا تتناهى فى أنفسها بحسب نفس الأمر ففيه ما تقدم اه بخ نقله (جس) وسلمه واقتصر عليه (ش) وحاصله أنه ليس عندنا دليل صريح على أن هناك صفات موجودة لا نهاية لها والدليل العقلى الذى ذكروه وأشار له ابن عرفة انما يفيد امكان عدم التناهى مع قطع النظر عن الفرق المذكور والمدعى الوقوع وليس عليه دليل عقلى لأنه من مواقف العقول بل العقل يحكم بأن كل مادخل الوجود فهو متناه فمن اكتفى بدليل الامكان وقطع النظر عن الفرق قال بوقوع ذلك لأنه المناسب لمقام الربوبية وكذا من اكتفى بظاهر الأحاديث من غير اعتبار مايرد عليها ومن لم يكتف بذلك ورأى أنه لا يقدم على هذا الأمر الا بدليل صريح اختار الوقف وقد قال شيخ هذه الصناعة المجمع على جلالته الامام (سى) فى شرح الكبرى انما نعرف من صفاته تعالى بالعقل مادلت عليه أفعاله فان لم يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف اهـ هذا وقال شيخنا المحشى رحمه الله تعالى الصواب الجزم بوقوع عدم النهاية والاستدلال على ذلك بأدلة عقلية ونقلية سالمة من الطعن قال بعض الفاسيين مانصه القول باحكام كون كمالاته تعالى لانهاية لها تنقيص لجانب الرب تعالى ونبذ لما فى الكتاب والسنة وجهل بمقتضى المعقول والمنقول وماقدروا الله حق قدره اهـ وانظر من هو هذا البعض صاحب هذه المقالة الشنيعة فقد جاوز الحد وطغى به القلم ونقص جماعة من الفحول المشهورين بالعلم والعمل القائلين بذلك كابن التلمسانى وابن عرفة وسيدى العربى الفاسى وعمه (ع) و (ش) والملوى والصبان والشيخ بنى وغيرهم فكيف يقال فى حق هؤلاء أنه نقصوا جانب الرب الى آخر كلامه فانالله و إنااليه راجعون وهذا الكلام هوالحامل لنا على الاطناب فى هذه المسألة وبيان أصلها حتى لاينكرها من له أدنى إلمام بهذا الفن فعلى العاقل أن يعطى كل ذى حق حقه و يعظم ماعظمه الله و رسوله كالعلماء العاملين ثم قال شيخنا المحشى رحمه الله تعالى فان قلت ماالدليل العقلى والنقلى على وقوع عدم النهاية لكمالاته تعالى قلت العقلى قولنا التناهى لكمالاته تعالى نقص وكل نقص فى حقه تعالى محال ينتج التناهى لكمالاته البارى محال اهـ يقال عليه أن الصغرى

أنى عمره فى الثناء عليه وعلم كل متن ماأثنى به ومايثنى به عليه ومائت التآليف بثنائه بل الخزائن المملوءة بالتآليف فكيف بغيره وقد قال الصديق رضى الله عنه العجز عن الادراك ادراك وعقده من قال لايعرف الله إلا الله فاتئدوا فالدين دينان إيمان وإشراك

ليست بمسلمة ومن أين لنا أنه نقص اذالنقص لو قلنا إنها منحصرة فى عدد ومحدودة بحد حيث يتصور أن يكون وراءه كمال آخر كما مر عن سيدى العربى الفاسى وعمه (ع) وتقدم له لامدخل للعقل هنا وقد نقل المحشى بنفسه كلام (د) المتقدم والذى قال فيه فان قلت ان علمها تفصيلا يستلزم النهاية لها فكلامهم متناف قلت ذلك الاستلزام والتنافى بحسب عقولنا القاصرة لابحسب نفس الأمر وانظر الى ماأوردوه على إثبات السمع والبصر والكلام بالدليل العقلى مع أنها ثابتة كتابا وسنة وإجماعا وقالوا المعول عليه فيها الدليل النقلى كما يأتى ثم قال والنقلى الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى قل لو كان البحر مداداً الآية وأما السنة فنحو قوله صلى الله عليه وسلم كمالانهاية لكمالك وعد كماله اه يعنى فى صلاة الكامل أماالآية فقد مر أن المراد بالكمالات المعلومات وأماالصلاة الواردة فهى مع كونها متلقات فى النوم فلاتثبت حكماً شرعيا فنقول المراد لانهاية لها باعتبار ادراك العقل كما مر عن سيدى العربى الفاسى وغيره وأشار له (ش) بقوله نعم عدم تناهى أفراد الكمال باعتبار ادراك العقول محقق قطعا ثم قال وأماالاجماع فقال بعض الفاسيين أجمع المتكلمون وكذا الصوفية على أن كمالات الله تعالى لانهاية لها اه قلت ان أراد أنها لانهاية باعتبار إدراك العقل فمسلم ولامفهوم حينئذ للمتكلمين والصوفية بل كذلك غيرهم وان أراد باعتبار الوقوع قطعا الذى هو المتنازع فيه فليس بمسلم اذلادليل عليه لاعقلى ولانقلى ولم يدع أحد من المتكلمين الاجماع على ذلك كابن التلمسانى وابن عرفة وسى وغيرهم وقداستدلوا على إمكان عدم التناهى فى الكمالات بامكان التسلسل فى الآثار ولم يستدل أحد على الوقوع بالاجماع مع أنه المقصود بالذات وهو يستلزم الامكان واستدل الشريف زكريا شارح الأسرار العقلية على عدم التناهى بظاهر الأحاديث كما مر عنه وكيف يخفى الاجماع على هؤلاء مع أنهم ارباب الفن والاجماع اذا لم يكن مشهورا بين العلماء لاتقبل دعواه الامن كان مشهورا بالحفظ والاحاطة بالأقوال والاطلاع على المذاهب فكيف بمن هومجهول الاسم والمسمى والعلم كله لله تعالى . قوله (العجز عن الادراك الخ) أى الاعتراف بالعجز عن ادراك حقيقة الذات العلية وصفاتها السنية وعدم الخوض فى ذلك ادراك وعلم بما هو المطلوب شرعا من الوقف عن ذلك وعمل به

وللعقول حدود لاتجاوزها والعجز عن درك الادراك إدراك

وعقده أيضاً ابن عرفة فى أبياته المشهورة فقال

ألا إن إدراك الحقيقة معجز و إدراك نفس العجز عين الحقيقة

كما قاله الصديق أول قائل بفكر سديد أو بحسن بديهة

لذا ثبت التكليف فى متكرر فالله أكبر فاستمع لمقالتى

فكل كمال بالحقيقة كائن له وانتفاء النقص قل باستحالة

وليس لأنواع الكمال نهاية فى الاثار امكان التسلسل حجتى

وقال الجنيد سبحان من لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته ولله در القائل

ولا يحيط به عقل فيدركه جل المهيمن عن ادراك مفتقر

تاهت عقول ذوى الألباب فيه وقد كلت وضات لخار العقل والفكر

وفى محصل المقاصد

والعقل لايحيط بالجلال ومالدى الحق من الكمال

يعلمه هو بلا نهاية لا العقل بالحد له والغاية

واذا لم يحيط العبد بصفة نفسه فكيف بصفة باريه تعالى كما قيل

حقيقة المرء ليس المرء يدركها فكيف كيفية الجبار فى القدم

قوله ﴿فاتئدوا﴾ قال فى المصباح وفيه تؤدى أى تثبت اه. قوله ﴿لذا ثبت التكليف﴾ أى لأجل العجز عن ادراك حقيقة ذاته تعالى وصفاته ثبت التكليف فى فرض متكرر وهم الصلوات الخمس بقولنا الله أكبر قال صاحب الحلل لما كانت الصلاة أرفع العبادات وحال العبد مع ربه فيها أعظم الحالات والوفاء بما يجب لها متعذر والله يقبل على المصلى ناظر اليه وجب على المصلى عند كل ركن أن يشهد على نفسه بالتقصير وأنه لاقدرة على الوفاء ببعض مايجب عليه وليس فى الاذكار مايشعر بما فى قلبه من ذلك الا الله أكبر أى حق الله أكبر وعملى بالنسبة الى جلاله أحقر اه الخ ويقرأ اسم الجلالة من قوله بالله أكبر بقطع الهمزة وتسكين الراء من أكبر للوزن وقوله وثبوت النقص هكذا فى النسخ المطبوعة وهى ظاهرة وفى بعضها بخط القلم وانتفاء النقص وهو الذى عند (ع) وجس ولعل المراد وانتفاء النقص قل بسبب استحالته فقوله باستحالة علة للقول بانتفاء النقص وقوله فى الآثار باختلاس الياء ونقل حركة الهمزة للساكن قبلها للوزن

وماأحسن ابن غانم المقدسى

قل لمن يفهم عنى ماأقول قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه ضربت والله أعناق الفحول
أنت لاتعرف إياك ولا تدرى من أنت ولا كيف الوصول
أين منك الروح فى جوهرها هل تراها هل ترى كيف تجول

أيضا وتقدم بيان الحجة اشار لها قوله ومالدى بفتح اللام والذى عند (ع) و(جس) ومالربنا والكل صحيح وقوله يعلمه هو أن يعلم كمالاته تعالى تفصيلا ويعلم انها لانهاية لها كما مر عن (د) وقوله لاالعقل الخ يعنى أن العقل لايدرك كمالاته تعالى ولايدرك انها لانهاية لها فليقف عند ماحد له وهو معرفة الصفات التى نصب عليها الآيات بقدر طاقته ووسعه ويكل الأمر الى الله تعالى مع اعتقاد انه تعالى متصف بكل كمال يليق به وفى المقاصد

وليس كل واجب فى حقه نعرفه هيهات علم خلقه
فليس للكمال من نهاية وللعقول منتهى وغاية

قوله ﴿ومن أحسن قول ابن غانم الخ﴾ نحوه فى (جس) على الرسالة وفى الشيخ الأمير أنه أنشدها على خبر من عرف نفسه عرف ربه ونصه وقال الشريف المقدسى فى مفاتح الكنوز وحل الرموز وهو اشارة الى التعجيز أى أنت لاتعرف نفسك فلا تطمع فى كنه ربك وأنشد قل لمن الخ لكن ليس فى كلامه تصريح بأنها من أنشائه وفى مشارق الأنوار للغزالى التى رد بها على الزمخشرى حين سأله عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وعليه ذهب البيجورى وان كان متأخرا عن الشيخ الأمير وينقل منه وقد عاشر الزمخشرى الأمام الغزالى فى بعض السنين الأن الاول ولد يوم الأربعاء السابع عشر من رجب سنة سبع وستين وأربعمائه وتوفى سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة والثانى توفى سنة خمسمائة وخمسين ثم ان حديث من عرف نسفه عرف ربه نقل السيوطى فى الدرر المنتثرة عن النووى أنه غير ثابت وقال ابن السمعانى هو من كلام يحيى بن معاذ الرازى اه ونقل المحشى عن الحاتمى وأبى العباس المرسى وابن عطاء الله أنه حديث وكذا ابن غانم المقدسى والشطيبى فى شرح المباحث الأصلية ولعل هؤلاء الصوفية ثبت عندهم من طريق الكشف لامن طريق صناعة الحديث وتبعهم بعض العلماء على ذلك والله أعلم قوله ﴿ثم سر الخ﴾ بفتح المثلثة اسم اشارة للمكان البعيد مبتدا وسر خبره وغامض نعت لسر أى هناك سر خفي لاتدركه

أين نور العقل والفهم اذا غلب النوم فقـل لى ياجهول
أنت لاتدرى صفات ركبت فيك حارت فى خفاياها العقول
أنت أكل الخبز لاتعرفه كيف يجرى منك أم كيف تبول
هـذه الأنفاس هل تحصرها لا ولاتدرى متى منك تزول
فاذا كانت خباياك التى بين جنبيك بها أنت ضلول
كيف تدرى من على العرش استوى لاتقل كيف استوى كيف النزول
ان تقـل كيف فقد مثلته أو تقل أين فقد رمت الحلول
هو لا أين ولا كيف له وهورب الكيف والكيف يحول
وهو فوق الفوق لافوق له وهو فى كل النواحى لايزول
جـل ذاتا وصفاتا وسمى وتعـالى جـده عمـا نقول

وفى جمع الجوامع حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن واختلفوا

العقول. وقوله ﴿فقد مثلته﴾ أى شبهته بمخلوقاته حتى سألت عنه بكيف. وقوله ﴿أو تقول أين الخ﴾ يعنى أنك إذا قلت أين هو فقد قصدت الحلول أى أنه حال فى مكان حتى سألت عنه بأين تعالى عن الزمان والمكان. وقوله ﴿والكيف يحول﴾ أى مستحيل عليه تعالى. وقوله ﴿وهو فوق الفوق﴾ أى منزه عنه وأعلى وأعظم من أن ينسب له جهة ولذا قال لافوق له. وقوله ﴿وهو فى كل النواحى﴾ هذا من معنى. قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم وسيأتى الكلام عليه مبسوطا ان شاء الله تعالى عند تعرض (ش) للآية. وقوله ﴿وسمى﴾ بضم السين جمع اسم. وقوله ﴿وتعالى جده فى رواية قدره﴾ وهو المراد. قوله ﴿قال المحققون الخ﴾ قال فى شرح المواقف من الفرق الاسلامية وغيرهم وفى اطلاق المحققين على غير المسلمين تساهل قاله الكمال. وقوله ﴿ليست معلومة الآن﴾ أى فى الدنيا للناس وقال كثير من المتكلمين من أصحابنا ومن المعتزلة إنها معلومة لهم لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى فرعون حين قال له وما رب العالمين. قوله ﴿واختلفوا الخ﴾ الأول كلام على الوقوف وهذا كلام على الجواز العقلى قال بعضهم يمكن علمها لحصول الرؤية وقال بعضهم لايمكن والرؤية لاتفيد الحقيقة لأنها على خلاف الرؤية المعتادة فى الدنيا اذ هى

هل يمكن علمها فى الآخرة ﴿ وكل تكليف ﴾ أى الزام بما فيه كلفة من المعرفة وغيرها بل وكل تعلق تنجيزى للخطاب بالشخص من ندب أو غيره على المشهور فهو ﴿ بشرط العقل مع البلوغ ﴾ فالمكلف العاقل البالغ فالعقل اختلف فيه من وجوه هل له حقيقة تدرك أولا وعلى الأول

بلا كيف ولا جهة كما يأتى قال فى (ك) ولم يرجح (ص) ولا (ش) أى المحلى فيه شيئاً قال البلقينى والصحيح أنه لاسبيل للعقول إلى ذلك اه وقال ابن الحاجب فى عقيدته ولا تعرف حقيقة ذاته على الأصح خلافا للجمهور اه وقال السعد فى شرح المقاصد قال الشيخ أبو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى ماهو قلنا ان أراد مااسمه فالله الرحمن الرحيم وان أراد ماصفته فسميع بصير وان أراد مافعله فخالق المخلوقات وضع كل شىء موضعه وان أراد كنهه فهو متعال عن المثال والجنس اه قال (ظم) رحمه الله تعالى ﴿ وكل تكليف البيت ﴾ . قوله ﴿ الزام الخ ﴾ اقتصر هنا على هذا القول لأنه هو الذى صححه ابن السبكى وغيره وسيذكر القولين معا عند قوله ﴿ وخرج بشرط البلوغ الخ ﴾ قال امام الحرمين فى البرهان فأما التكليف فقد قال القاضى أبو بكر الأمر بما فيه كلفة وعد الأمر على الندب والنهى على الكراهة من التكليف والأوجه عندنا أنه الزام مافيه كلفة فان التكليف يشعر المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والندب والكراهة يفترقان بتخيير المخاطب والقول فى ذلك قريب فالخلاف يؤول الى المناقشة فى العبادة نعم يجمع الواجب والندب والحظر والكراهة وأما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الأستاذ أنها من التكليف وهى هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الاباحة وهو موافق عليه فان قيل هل يعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم ورد بها اه . قوله ﴿ بل وكل تعلق الخ ﴾ لما فسر أولا التكليف بالزام مافيه كلفة وكان ذلك قاصرا على الواجب والمحرم مع أن المخاطب المتعلق بفعل المكلف لايختص بهما أضرب عن ذلك وقد عرف ابن الحاجب الحكم الشرعى بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير أو الوضع لهما والاقتضاء تدخل فيه أحكام أربعة والتخيير هو الاباحة هذا بيان كلام (ش) لكن الخطاب وان كان يتعلق بالأحكام الخمسة فالتكليف المفسر عنده بالالزام لايتناول الا الواجب والمحرم فهذا الاضراب جرى على قول القاضى أنه طلب مافيه كلفة فتأمل قوله من ندب أو غيره المراد بالغير الكراهة والاباحة فالثلاثة يتعلق بها الخطاب أيضاً وأما التكليف فلا تدخل فيه الاباحة كما مر عن امام الحرمين . قوله ﴿ من وجوه الخ ﴾ أى أربعة على ماذكره هو وترجع إلى

هل هوجوهر أوعرض وهل محله الرأس أو القلب وهل العقول متفاوتة أومساوية وعلى أنه

أقوال ثمانية وزاد (م) فى (ك) بعد قوله أو متساوية وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع أقوال ثلاثة فهذه أحد عشر قولا اه ونظمها بعضهم بقوله

وأحد عشر الاقاويل أتت   كاخوة الصديق فى العقل رست

قوله ﴿هل له حقيقة الخ﴾ قال فى العقائد النسفية قال أهل الحق حقيقة الأشياء ثابتة والعلم بها أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها و بأحوالها متحقق اه بزيادة من السعد ويدخل فى الأشياء العقل لكن المراد بتصور حقيقته تصوره بوجه ما والافلا شك فى خفائه . قوله ﴿هل هو جوهر أو عرض الخ﴾ صدر السعد بالثانى وحكى الأول بقيل وقال بعضهم ليس بجوهر ولا عرض بل هو من قبيل المجردات أى على القول بوجودها وعليه فالأقوال فيه اثنى عشر ويأتى أيضاً أقوال أخر قوله ﴿وهذا محله الخ﴾ قال المازرى فى شرح التلقين أكثر الفقهاء وأقل الفلاسفة على أن العقل فى القلب وأقل الفقهاء وأكثر الفلاسفة على أنه فى الدماغ محتجين بأنه إذا أصيب الدماغ فسد العقل وأجيب بان استقامة الدماغ لعلها شرط فى العقل والشىء يفسد بفساد شرطه ومع الاحتمال فلا جزم بل النصوص وارادة بأنه فى القلب وفى محصل المقاصد

محله القلب على المشهور   للوحى وهو مذهب الجمهور

وفى الدماغ قل جل الحكماء   بقولهم قد قال بعض العلماء

وقال بعضهم   والعقل فى القلب كما فى الاعراف   وسورة الحج معاً وفى ق

يعنى لهم قلوب لا يفقهون بها فتكون لهم قلوب يعقلون بها لمن كان له قلب وفى الحديث العقل نور فى القلب به يفرق بين الحق والباطل وقال سيدى إبراهيم الدسوقى الصحيح أن العقل فى القلب لحديث ان فى الجسد مضغة الخ ولكن اذا فكرت فى كنه العقل وجدت الرأس يدبر أمور الدنيا والقلب يدبر أمور الآخرة فمن جاهد شاهد ومن رقد تباعد يشير الى أن هذا يدرك بالرياضة والمجاهدة وزاد بعضهم فى محله قولا ثالثا وهو جميع الجسد ونسب الى الصوفية لكن اذا صلح القلب بنور العقل تبعته جميع الأعضاء فكل عضو له حظ منه كما يؤخذ من الحديث المتقدم وقيل نصفه فى القلب ونصفه الآخر فى الدماغ نقل فى الهارونية عن أرسطاليس الحكيم أنه قال مسكن نصف العقل والرزانة والمودة فى الدماغ ومسكن النصف الآخر والعلم والحلم والفطنة والفصاحة فى القلب وبيت الرحمة فى الكبد وبيت الضحك فى الطحال وبيت المرض فى المعدة اه .

عرض فأحسن ماعرف به أنه ملكة فى النفس بها تستعد العلوم والادراكات وعلى أنه جوهر فأحسن تعاريفه أنه جوهر لطيف تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات

فهذه أقوال أربعة فى محله . قوله ﴿وهل العقول متفاوتة الخ﴾ الراجح الأول فان الناس يتفاوتون فى رجاحة العقل بالمشاهدة ويأتى عن (ق) أنه لايزال ينمو الخ فأكمل الناس عقلا الأنبياء وأرجحهم عقلا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال أبو القاسم الراغب فى كتابه الذريعة الى مكارم الشريعة العقل عقلان غريزى وهو القوة المهيئة لقبول العلم ووجوده فى الطفل كوجود النخل فى النواة والسنبلة فى الحبة ومستفاد وهو الذى تتقوى به تلك القوة والمستفاد ضربان ضرب يحصل للانسان شيئا فشيئاً بالاختيار منه وضرب باختيار منه بعد اجتهاده فى تحصيله ولكون العقل غريزى ومستفاد قال سيدنا على كرم الله وجهه

العقل عقلان مطبوع ومسموع ... فلاينفع مسموع اذا لم يكن مطبوع
كما لاتنفع الشمس وضوء العين ممنوع

ثم قال والاختلاف النظرين قال قوم العقل مبدع وقال قوم هو مكتسب والكل صحيح اه الخ ويؤخذ منه الخلاف فى العقل من وجه آخر هل هو مكتسب أم لا . قوله ﴿ملكة الخ﴾ هذا التعريف أصله للسعد الا أنه عبر بقوة كما مر عن الراغب والكل صحيح قال (ط) وهذه القوة هى التى عبر عنها الحكماء بالنفس الناطقة فليست هى الحياة المصححة للجسد لأنها لجميع الحيوانات ولا لمجرد الالهام الذهنى الخيالى المتعلق بالجزئيات لأنه موجود لغير الانسان وكما تسمى تلك القوة عقلا تسمى نفسا وروحا وسرا فهى ألفاظ مترادفة وتختلف بالاعتبار فمادام الانسان فى مقام الاسلام تسمى نفسا فان ارتقت لمقام الايمان سميت عقلا فان ارتقت لأول مرتبة الاحسان اعنى المراقبة سميت روحا وان ارتقت للمرتبة الثالثة وهى المشاهدة سميت سرا اه وقال سيدى أحمد بن عجيبة فى شرح المباحث الأصلية عند قولها

ولم تزل كل نفوس الأحيا ... علامة دراكة للأشيا
وإنما تعوقها الأبدان ... والنفس النزع والشيطان

ما نصه والنفس والعقل والقلب والروح والسر شىء واحد عند الصوفية وماثم الا الطبيعة الربانية حين اشتبكت بالبدن اختلفت نسبتها باعتبار ترقيها فما دامت مظلمة بالشهوات والمعاصى سميت

خلقه الله فى الدماغ وجعل نوره فى القلب وقال صاحب القاموس الحق أنه نور روحانى به

نفسافان انعقلت عن المعاصى سميت عقلافان سكنت الى الطاعة ولكنها تتقلب فى التدبير والاختيار سميت قلبا فاذا اطمأنت بالله سميت روحا فاذا تصفت عن الحس وصارت معنى محضاً سميت سراً وهو أصلها قال تعالى قل الروح من أمر ربى أى سر من أسراره اه الخ وقد نظم بعضهم هذا بقوله

هى النفس ثم العقل والقلب تاليا ... لها الروح ثم السر فى صفاء التبر
فان أخلدت أرض الهوى وتظلمت ... فنفس تسمى ذاك فى أول الأمر
فان عقلت أيدى الهوى بأزمة ... تعقل بها نيط التكليف بالأمر
وان سكنت بالخير لكن خواطر ... تقلبها قلب السفون على البحر
فذاك يسمى القلب مالك أمرها ... بهصلاح الأعضاء فى السر والجهر
وان لاحظت روح الوصال يؤمها ... وزال ثغاب الحس فى ساعة الذكر
فروح تسمى فى نشأة أصلها ... ولكن بقايا الحس يسرق للبر
فان صقل المرآة عن غبش حسه ... فذاك سر الله ضم الى السر

.هكذا وجدت هذه الأبيات مقيدة فنقلتها على ماهى عليه واذا كان العقل هو الروح ففيه الأقوال التى فى الروح وقد ذكروا فيها نحو ثلاثمائة قول قوله ﴿بها تستعد الخ﴾ قال العصام فى شرح النسفية الأظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لاما يقابل الفعل ويضاده ويؤيده مافى التلويح أن العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى اخراج الظن والجهل والتقليد لأن العلم على ماحقق لا يتناولها أو لا يتناول الظن على مازعم الشارح اهو حكى عن القاضى وامام الحرمين أن العقل هو العلم ببعض الضروريات أى ببعض مصدوقات الواجب والجائز والمستحيل كما مر عند (ش) فى تقسيم الحكم العقلى قوله ﴿تدرك به الغائبات الخ﴾ المراد بها ماقابل المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التى ينتزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لادراكها والافهو ليس بسبب ادراك المحسوسات قاله العصام وقوله فى الدماغ هذا على القول بأن محله الرأس ومن قال محله القلب يقول خلقه الله فى القلب وجعل نوره فى الدماغ ولهذا أسقط السعد هذه الزيادة ليكون الرسم جاريا على القولين أو الأقوال على مامر قوله ﴿وقال صاحب (ق) الخ﴾ ظاهر كلام (ش) أنه ذهب فى هذا التعريف على أنه

تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ثم لا يزال ينمو الى أن يكمل عند البلوغ و ينبنى على أنه فى الدماغ أوالقلب أن من أوضح شخصا فأذهب عقله

جوهر وقال (ط) انه على القول بأنه عرض و كلام (ق) يحتمل القولين لان هذا النور لا اطلاع لنا عليه حتى نعرف أنه جوهر أو عرض قوله روحانى نسبة الى الروح من نسبة مشابه الشيء اليه على القول يتغايرهما ووجه الشبه الخفاء فى كل والألف والنون زائدتان للتأكيد وقوله به يدرك الباء للآلة وتقديم الجار والمجرور للاهتمام بشرف العقل لا للاختصاص وقوله العلوم المراد بها المعلومات ليصح تسلط الادراك عليها والضرورية الحاصلة لا عن نظر والنظرية الحاصلة عن نظر قال الصبان وفى كلامه جرى على التحقيق من أن المدرك حقيقة النفس والعقل آلة قال الانبابى وهذا مبنى على تغايرهما وعليه فالنفس معنى ربانى به حياة الانسان وذهب الحكماء الى اتحادهما وقسموا النفس أربعة أقسام قالوا انها مبدأ الفطرة خالية عن العلوم ومستعدة لها وح تسمى عقلا هيوليا تشبيها لها بالهيولى الخالية عن جميع الصور فان استعملت الحواس الظاهرة والباطنة حصل لها علوم أولية واستعدت لاكتساب النظريات سميت بالعقل الفعال فان رتبت العلوم الأولية وأدركت النظرية مشاهدة سميت بالعقل المستفاد لاستفادته من العقل الفعال فان صارت مخزونة عندها وحصلت لها ملكة الاستحضار حتى شاءت سميت عقلا بالفعل اه ويؤخذ منه الخلاف فى العقل من وجه آخر زيادة على ما مر هل هو مرادف للنفس أو مغاير لها وتقدم أن مذهب الصوفية أن الروح والعقل والنفس والقلب والسر ألفاظ مترادفة لكن الترادف عندهم باعتبار آخر غير ما قالته الحكماء وحاصل الوجوه والأقوال المتقدمة فى العقل أنه اختلف فيه هل له حقيقة تدرك أم لا قولان وهل هو جوهر أو عرض أو من المجردات أقوال ثلاثة وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع أقوال ثلاثة وهل محله القلب أو الدماغ أو بينهما إنصافا أو فى جميع الجسد أقوال أربعة وهل العقول متساوية أم لا قولان وهل هو مكتسب أم لا قولان وهل هو النفس أم لا قولان فهذه وجوه سبعة وأقوال ثمانية عشر دون تعارفه وان بحثت تجد أكثر من ذلك . قوله ﴿وابتداء وجوده الخ﴾ أى وجود أصله وهو العقل الغريزى كما مر عن الراغب عند اجتنان الولد أى كون الولد جنيناً فى البطن وقوله الى البلوغ بل الذى قاله غيره الى الأربعين سنة فيقف ولا تبقى لصاحبه زيادة الا التجارب الدنيوية والمعارف ولذلك كانت الأربعين هى سن البعثة قال الراغب بعد ما مر عنه العقل ضربان أحدهما التجارب

فعندنا عليه دية العقل ودية الموضحة لأن محل العقل القلب لقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها وعند أبي حنيفة عليه دية العقل فقط لأن محل العقل عنده الرأس فقد أذهب المنفعة بالجناية على محلها كمن قطع لسان شخص فأذهب ذوقه فليس فى ذلك الا دية واحدة وفى التحبير للقشيرى روى أن جبريل جاء آدم بالعقل والدين والحياء وقال اختر واحدا فاختار العقل فقال جبريل للدين والحياء اختار العقل فاذهبا أتيا قالا إنما أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان وأخرج رزين عن ابن مسعود مرفوعا لما خلق الله العقل قال أقبل فأقبل قال أدبر فادبر فقال ماخلقت خلقا أحب الى منك و لا أركبك الا فى أحب الخلق الى والحديث مقدوح فيه وفى التنوير لابن عطاء الله العقل أفضل مامن الله به على عباده فانه سبحانه لما شارك جميع الموجودات فى نعمتى الايجاد والادراك كما قد يفهم من قوله و رحمتى وسعت كل شىء ميز الحيوان والنبات بالنمو فظهرت القدرة فيها ظهوراً أجلى من ظهورها فى غير النامى من الكائنات ولما شارك النبات والحيوان فى النمو أفرد

الدنيوية والمعارف المكتسبة والثانى العلوم الأخروية والمعارف الالهية وطريقهما متنفيان ولذا ترى أقواما أكياسا فى تدبير الدنيا بلهاء فى تدبير الآخرة وقوما بالعكس و لا يكاد يجمع بينهما على التحقيق الامن رشحهم الله لتهذيب الخلق كالأنبياء و بعض الحكماء اه الخ. قوله ﴿دية العقل﴾ أى دية كاملة وهى مائة من الابل بالنسبة للبدوى وألف دينار أو اثنى عشر ألف درهم للحضرى ودية الموضحة نصف عشر الدية الكاملة. قوله ﴿لأن محل العقل عنده الخ﴾ ونقل عنه أيضاً أنه قال العقل شجرة فى القلب وأغصانها فى الدماغ وهو كقول من قال خلقه فى القلب وجعل نوره فى الدماغ. قوله ﴿لما خلق الله العقل الخ﴾ بهذا استدل الراغب على أن العقل جوهر قال ولو كان كما توهمه قوم أنه عرض لما صح أن يكون أول مخلوق لأنه محال وجود شىء من الأعراض قبل وجود جوهر يحمله اه أى لأن أول الحديث عنده أول ماخلق الله العقل. قوله ﴿مقدوح فيه الخ﴾ قال السيوطى فى الدرر المنتثرة كذب موضوع باتفاق قلت تابع الزركشى فى ذلك ابن تيمية وقد وجدت له أصلا صالحا أخرجه عبدالله بن أحمد فى زوائد الزهد قال حدثنا على بن مسلم حدثنا سيار حدثنا جعفر حدثنا مالك بن دينار عن الحسن يرفعه لما خلق الله العقل الخ وهذا مرسل جيد الاسناد وهو فى معجم الطبرانى الأوسط موصولا من حديث أبى أمامة ومن حديث أبى هريرة باسنادين ضعيفين اه لكن قال ابن حجر مراسيل الحسن لا يحتج بهما وسأل صاحب الابريز شيخه عنه فقال لم يقله النبى صلى الله عليه وسلم وجزم السيوطى بنفسه

الحيوان بالحياة فكان ظهور القدرة والرحمة فيه أجلى ثم ميز الآدمى عن سائر الحيوانات بالعقل الذى فضله به وبوجوده تم مصالح الدارين اهـ ولقد أحسن أبو الطيب اذ قال

لولا العقول لكان أدنى ضيغم   أدنى الى شرف من الانسان

وقد تقدم قول القائل ماوهب الله لامرىء هبة البيتين وقال الآخر

وأفضل قسم الله للمرء عقله   وليس من الأشياء شيء يقاربه

اذا كمل الرحمن للمرء عقله   فقد كملت أخلاقه ومآربه

وقد أثنى الله تعالى على ذوى العقول الكاملة وبشرهم فقال فبشر عبادى الذين يستمعون القول الى قوله أولوا الألباب وقال بعضهم العقل ثلاث مراتب عقل التميز يشترك فيه الحيوان كله بل غير الناطق كالنحلة والفرخ أقوى فيه ابتداء اذ يميز مايضره وماينفعه أول خروجه من بطن أمه والآدمى لايهتدى أثر الخروج الا لمص الثدى ثم يزيد الى أن يصل لمقام السر وتمييز سائر الحيوانات لايزيد أو يزيد يسيرا وعقل التكليف ولا يحصل غالبا الا عند سن البلوغ وهو الذى يفرق به بين الواجبات العقلية والعادية والشرعية والجائزات كذلك والممتنعات كذلك وعقل التشريف وهو المتهىء لفيضان العلوم والأسرار من لدن حكيم خبير وهو لمن عمل بما علم فى الحديث من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم وسأل ابن حنبل ابن أبى الحوارى أن يحدثه بحكاية سمعها من أستاذه الدارانى فقال سمعته يقول اذا اعتقدت النفوس على ترك الآثام جالت فى الملكوت

فى اللآلى المصنوعة بوضعه . قوله ﴿ثم ميز الآدمى الخ﴾ تقدم فى كلام الراغب بعض ماورد فى العقل وبه صار الانسان خليفة الله فى الأرض قال ابن غازى فى الحصون فى أخبار مكناسة الزيتون ومما اشتهر من الحكايات عن بعضهم أنه عرض له الشيطان بين فاس ومكناس فقال له

أكلتم السابح فى لجة   ولم تفلتوا ذوات الجناح

هذا وقد عرضتم للفنا   فكيف لو خلدتم ياوقاح

أوقال ياقباح فأجابه عبد المنان ارتجالا بقوله

بالعقل فضلنا ربنا   وسخر لنا الفلك والرياح

والحوت والطير متاع لنا   وماعلينا فيهما من جناح

اهـ وعنه صلى الله عليه وسلم لادين لمن لاعقل له ولا يعجبنكم إسلام امرىء حتى تعرفوا عقده عقله . قوله ﴿كالسخلة﴾ بالسين المهملة والخاء المعجمة من فوق تطلق على الذكر والأنثى من

وعادت الى أصحابها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدى اليها عالم علما فقام ابن حنبل ثلاثا وقعد ثلاثا وقال ماسمعت فى الاسلام بحكاية أعجب الى منها ثم ذكر الحديث المذكور ثم قال لابن أبى الحوارى صدقت وصدق شيخك وفى الحلية عن على مرفوعا من زهد فى الدنيا علمه الله بلا تعلم وهداه بلا هداية وجعله بصيرا وكشف عنه العمى وأخرج رزين عن ابن عباس رفعه من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه والبلوغ لغة الوصول وشرعا قال المازرى قوة تحدث فى الشخص يخرج بها من الطفولية الى الرجولية وهى خفية لايكاد يطلع عليها فجعل

غير الآدمى ساعة يولد والجمع سخال وتجمع أيضاً على سخل كتمرة وتمر اه مصباح . قوله ﴿الى حالة الرجولية﴾ قال عج لو قال الى غيرها لكان احسن ليشمل الأنثى قال (ز) ظاهره أنها لاتتصف بالرجولية لعله باعتبار ما اشتهر عند العوام ولذا قال أحسن فلا ينافى قول الصحاح الرجل خلاف المرأة ويقال المرأة رجلة ويقال كانت عائشة رضى الله عنها رجلة الرأى وقال ابن الأثير فى الخبر أنه لعن المترجلات من النساء اللاتى يتشبهن بالرجال فى زيهن فأما فى العلم والرأى فمحمود ويقال امرأة رجلة اذا تشبهت بالرجال فى الرأى والمعرفة اه قال بنى الصواب اسقاط هذه المسودة لان كلام الصحاح وابن الأثير انما يفيد وصفها بالرجولية اذا اتصفت بأوصاف الرجال لأن مجرد بلوغها مبلغ النساء يسمى رجولية كما يوهمه رده على (عج) اه قال أرهونى ماذكره بنى واضح بالنسبة لكلام ابن الأثير وأما كلام الصحاح فالمتبادر منه مافهمه (ز) إلا أنه أسقط منه شيئا لأنه زاد بعد قوله ﴿ويقال للمرأة الخ﴾ قال الشاعر

مزقوا ثوب فتاتهم   لم يبالوا حرمة الرجلة

فاستشهاده بالبيت يدل لما قاله (ز) ولا ينافيه . قوله بعد وقد كانت لخ وفى (ق) الرجل معروف ثم قال وهى رجلة وترجلت صارت كالرجل اه وقال الأزهرى والرجل والرجلة والغلام والغلامة اه وحاصل كلامه أن كلام ابن الأثير شاهد لما قاله بنانى وكلام الصحاح شاهد لما قاله (ز) لكن الانصاف أن أول كلام الصحاح باعتبار عمومه شاهد لما قاله (ز) وآخره شاهد لما قاله بنانى ولم يقل أرهونى أن بنى فهم كلام أهل اللغة على غير وجهه كما قيل ولذا نقلت كلامه وقوله وفى (ق) لخ لكن قال محشيه استعمال الرجلة قليل بل أنكره الجماء الغفير وحملوا ما ورد منه على الشذوذ أو المجاز كما أوضحته فى شرح نظم الفصيح اه ونقله (ط) ولم يذكر الرجلة فى المصباح ولا فى المختار ولا فى الأساس وأما قول الأزهرى والرجلة فقد حمله بعض حواشيه

الشارع لهاعلامات تدل عليها فيعرف البلوغ فى الأنثى ﴿بدم﴾ خرج بنفسه من قبل من تحمل عادة وان دفعة وهو الحيض وتصدق فيه ان لم تكن ريبة ﴿أو حمل﴾ ابن ناجى يغنى عنه الاحتلام لأنه لايكون الابعد الانزال من المرأة قلت لايغنى لأنها قد لاتحس بالانزال فاذا علمت بالحمل استدلت به على البلوغ وان لم تعلم استلزامه للانزال ولاتصدق فى الحمل ان لم يكن ظاهرا او ينتظر حتى يظهر ﴿أو﴾ يعرف فى الذكر والأنثى معا ﴿بمنى﴾ أى بخروجه فى نوم أو يقظة وعبروا بالاحتلام جرياً على الغالب فى ابتداء البلوغ واحساس الأنثى بانفصاله فى اليقظة كاف ومثله المذى نص عليه الشافعية ابن شاس ويثبت الاحتلام بقوله ان أمكن ولم تعارضه ريبة ﴿أو بانبات الشعر﴾

على ما اذا اشبهت الرجال وعلى تقدير أن المرأة لاتوصف بالرجولية لايكون كلام المازرى قاصرا على الذكر لما علم من قاعدة الفقهاء أن النساء شقائق الرجال فى الأحكام التى تعمهما ويحتمل أن يكون (عج) عبر بأحسن لهذا المعنى والله أعلم (فائدة) نقل جماعة عن البيهقى أنه قال الأحكام الشرعية التكليفية كانت فى صدر الاسلام غير مقيدة بالبلوغ بل متعلقة بالقادر بالغا كان أم لا وعليه خرجوا دعواه صلى الله عليه وسلم على صبي مر بين يديه وهو يصلى فقال قطع صلاتنا قطع الله أثره فاقعد ولم يقم وانما صارت مقيدة بالبلوغ بعد أحد اه من الشيخ عليش على إضاءة الدجنة قلت ولا يبعد أن يسلك بهذا الصبى مسلك الصبي الذى قتله الخضر فيكون ذلك الاقعاد هو الأفضل فى حقه . قوله ﴿بدم﴾ المراد به ما يشمل الصفرة والكدرة كما فى (خ) ولا فرق بين الأنثى المحققة والخنثى ويزول اشكاله حينئذ ولا يعتبر كبر الثدى كما فى (ز) فى باب الحجر واحترز بقوله خرج بنفسه من دم الافتضاض والاستحاضة والولادة وما خرج بعلاج انظر (ز) فى باب الغسل واحترز بقوله من قبل من الخارج من الدبر وبقوله من تحمل عادة من الصغيرة كبنت ثمان ومن الآيسة كبنت سبعين . قوله ﴿وقد لا تحس الخ﴾ أى لأن منيها ينعكس الى الرحم ليتخلق منه الولد . قوله ﴿فى اليقظة الخ﴾ أى وأما فى النوم فلا يكفى فلا بد من البروز قول (ظم) أو بانبات الشعر نحوه فى مختصر الشيخ (خ) قال (ز) المراد به النبات لأن الانبات فعل الله تعالى ولا اطلاع لنا عليه فلو عدل عن المصدر المزيد الى المجرد كان أولى اه وأجاب (ط) بأن المصدر تارة يستعمل فى الايجاد ويسمى المعنى المصدرى وتارة فى الكيفية الحاصلة منه فالانبات يطلق بالمعنيين والمراد هنا الثانى فهو اسم للشعر النابت اه الخ

فى الوسط والمراد الخشين لاالزغب ابن العربى و يثبت بنظر مرآة تسامت محل الانبات ابن عرفة أنكر عليه بأنه نظر الى العورة وفى المختصر وصدق ان لم يرب والمعتمد أن الانبات علامة مطلقا وقيل الا فى حقه تعالى كما فى المختصر وطريقة ابن رشد عكسها وهو أنه علامة فى حقه تعالى اتفاقا والخلاف فى غيره ﴿أو بثمان عشرة﴾ بكسر النون من ثمان مع حذف الياء فبقيت الكسرة دليلا عليها أوهى كسرة اعراب بعد حذف الياء نسياً منسيا واضافته الى عشرة على لغة من يضيف أول جزأى العدد المركب الى ثانيهما كما حكاه الكوفيون وعلى أنها حذفت نسياً فلو لم يضف لكان مبينا على فتح النون كقول الاعشى

ولقد شربت ثمانيا وثمانيا . وثمان عشرة واثنتين وأربعا

ومقتضى الظاهر أن يقول الناظم بثمانية عشر ﴿حولا﴾ لأن المعدود مذكر وحكم العدد المركب أن العشرة تجرى على القياس النيف الذى قبلها من الثلاثه الى التسعة تجرى على عكس القياس ولكنه راعى فى الحول معنى السنة فصار مؤنثاً تأويلا وقوله بثمان عشرة يتعلق بقوله ﴿ظهر﴾ وفاعل

قوله ﴿فى الوسط﴾ أى العانة لا الابط أو اللحية لأنه يتأخر عن البلوغ . قوله ﴿تسامت الخ﴾ أى بأن يكشف عورته و يستدبره الناظر فينظر فى المرآة وقوله أنكر عليه الخ أنكره ابن عبدالسلام الشافعى وابن القطان وقال ابن الحاجب أنه غريب قال فى ضيح ولو قيل لجس على الثوب مابعد اهـ . قوله ﴿وصدق﴾ أى الصبي فى شأن البلوغ ان لم يرب أى يشك فى شأنه فان ارتيب فيه لم يصدق . قوله ﴿والمعتمد أن الانبات لخ﴾ هذه طريقة المازرى وهى المشهورة كما فى ضيح ونصه والمشهور أن الانبات علامة قاله المازرى وغيره ودليله حديث بنى قريظة حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم انظروا الى ماتزره فان جرت عليه المواسى فاضربوا عنقه ولمالك فى كتاب القذف أنه ليس علامة على البلوغ ونحوه لابن القاسم فى كتاب القطع وجعل فى المقدمات هذا الخلاف فيما بينه و بين الآدميين قال وأما فيما بينه و بين الله تعالى فلا خلاف أنه ليس بعلامة اهـ نقله بنى وهو أحسن من كلامه فى المختصر وأوضح . قوله ﴿مطلقا﴾ أى فى حق الله تعالى وفى حق الآدمى وقيل الا فى حقه تعالى أى فليس بعلامة قال أرهونى معنى هذا القول أنه اذا ترك شيئا مما يجب على البالغ فلا شىء عليه فيما بينه و بين الله تعالى وان كان يؤاخذ به فى الظاهر اذا اطلع عليه اهـ وقوله وطريقة ابن رشد أى فى المقدمات كما مر . قوله ﴿مع حذف الياء﴾ أى لأن أصله ثمانى بالياء ولك فتحها لأنها مفتوحة فى ثمانية كما قاله السهيلى فى

ظهر ضمير مستتر عائد الى البلوغ والجملة معطوفة على متعلق الجار والمجرور من قوله بدم الذى هو فى موضع الحال من البلوغ والتقدير مع البلوغ فى حال كونه قد استقر بدم أو ظهر بثمان عشرة سنة وهل المراد الدخول فى السنة الثامنة عشر أو تمامها قولان وقيل خمس عشرة سنة وزيد فى العلامات تغيير رائحة الابطين وفرق الأرنبة وغلظ الصوت وان يثنى خيط ويدار للرقبة حتى يجتمع طرفاه ويمسك منتهى الدائرة بالأسنان ويسلك فى الرأس فان دخل منه فقد حصل البلوغ والافلا ويجرى فى الخنثى المشكل جميع العلامات احتياطا وخرج بشرط البلوغ الصبي عن أن يكون مكلفا فان فسر التكليف بالزام مافيه كلفة من فعل أو ترك وهو الأصح لم يناف شرط البلوغ أن يكون الصبي يخاطب ندبا وان فسر بطلب مافيه كلفة كان شرط البلوغ منافيا أن

الروض واسكانها كما فى معدى كرب ثم حذفت الياء وبقيت الكسرة دليلا عليها فهى كسرت بنية الكلمة ليست باعراب ولا بناء وعشرة مبنى على الفتح . قوله ﴿وهى كسرة الخ﴾ هذا وجه ثان وعليه فالجزآن معربان بخلافه على الوجه الأول وقوله كما حكاه الخ ومنه قول الشاعر

كلف من عنائه وشقوته   بنت ثمان عشرة لحجته

بجر عشرة منونة وقوله وعلى أنها الخ هذا وجه ثالث وعليه اقتصر المعرب المراكشى فالجزآن مبنيان على الفتح وقوله كقول الشاعر الشاهد فى قوله وثمان عشرة ومجموع ما شرب أربعون قوله ﴿وزيد فى العلامات الخ﴾ ونظم ذلك بعضهم بقوله

رائحة الابط وفرق الأرنبة   وغلظ الصوت وخيط الرقبة

قوله ﴿وخرج بشرط البلوغ الصبى الخ﴾ هو وان كان غير مكلف لكنه يضمن ما أتلف فى ماله (خ) وضمن ماأفسد ان لم يؤمن عليه . قوله ﴿بالزام الخ﴾ تقدم أن هذا هو المشهور عند الأصوليين والثانى للباقلانى فالمندوب والمكروه غير مكلف بهما على الأول وأما على الثانى فمكلف بهما قال فى جمع الجوامع وفى كون المندوب مأمورا به خلاف والأصح ليس مكلفا به وكذا المباح ومن ثم كان التكليف الزام مافيه كلفة لاطلبه خلافا للقاضى اه وتقدم عن الامام فى البرهان أن الخلاف لفظى آيل إلى المناقشة فى العبارة . قوله ﴿لم ينافى الخ﴾ أى لأن المندوب وكذا المكروه لا الزام فيهما فيخاطب الصبى بفعل المندوب وترك المكروه وان كان ليس بمكلف . قوله ﴿وان فسر بطلب الخ﴾ أى لأن الطلب يعم الأحكام الأربعة ماعدا الاباحة

يخاطب ندبا وقد اختلف فى ذلك وعليه اختلافهم فى حديث مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم فى المضاجع هل الأمر بالأمر بالشىء أمر بذلك الشىء فيكون الصبيان مخاطبين من قبل الشارع أوليس أمرا به فيكون أولياؤهم فقط مخاطبين من الشارع بحملهم على الصلاة وتمرينهم عليها واضربهم كما تمرن الدابة وتضرب للاصلاح وقد صوب ابن رشد أول المقدمات أن الصبى الذى يعقل القربة مخاطب من الشارع ندباً بالطاعة كالصلاة

وقوله ﴿وقد اختلف الخ﴾ يعنى هل الصبى مخاطب بغير المحرم والمكروه أم لا وينبنى ذلك على تفسير التكليف والراجح عند المالكية أنه مخاطب قال الشنكيطى فى نظم جمع الجوامع

قد كلف الصبى على الذى اعتمى ... بغــــير ماوجب والمحرم
وهو الزام الذى يشق ... أو طلب فاه بكل خلق
لكنه ليس يفيد فرعا ... فلا تضق تفقد بفرع درعا

وأشار بالبيت الأخير إلى ماقاله أبو إسحاق الشاطبى أن هذه المسألة خارجة عن أصول الفقه لا ينبنى عليها فقه وليست عونا عليه وتقدم أيضاً كلام الامام فى البرهان. قوله ﴿مروا أولادكم الخ﴾ هذا حديث مشهور ثابت فى السنن. وقوله ﴿وهل الأمر الخ﴾ الأول وان كان مقابل الأصح عند السبكى قال البنانى هو مذهبنا معشر المالكية اه وهو الذى صوبه ابن رشد فى البيان والمقدمات كما فى (ش) ونص المقدمات والصبى فيما دون البلوغ حالان حال لا يعقل فيها معنى القربة وحال يعقل فيها ذلك فاما الأولى فهو فيها كالبهيمة والمجنون ليس بمخاطب وأما الثانية فاختلف هل هو فيها مندوب إلى الطاعة كالصلاة والصيام والوصية عند الموت فقيل نعم وقيل ليس بمندوب إلى شىء ووليه هو المخاطب بتعليمه وتدريبه والمأجور على ذلك والصواب عندى أنهما جميعا مندوبان الى ذلك مأجوران عليه قال صلى الله عليه وسلم للمرأة التى أخذت بضبعى الصبى ورفعته المجعة اليه وقالت ألهذا حج يارسول الله قال نعم ولك أجر اه الخ ونحوه للقرافى فى كتابه اليواقيت فى أحكام المواقيت قال ان البلوغ إنما شرط فى التكليف بالواجب والمحرم لا فى الخطاب بالندب والكراهة والاباحة وهو ووليه مندوبان إلى الفعل مأجوران فازالة النجاسة مثلا يخاطب بها على جهة الندب اه الخ وظاهر قوله أن البلوغ إنما هو الخ أنه لايحتاج إلى البناء الذى ذكره (ش) وغيره قال المحلى وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشىء كما فى حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق زوجته وهى حائض فذكر

والصوم والوصية عند الموت و يكتب له الحسنات ولا تكتب عليه السيآت لحديث رفع القلم عن ثلاثة فذكر منهم الصبي حتى يحتلم وصحح عياض أنهم غير مخاطبين من الشارع أصلا قال ولا يبعد مع ذلك أن يتفضل الله عليهم بادخار ثواب ماعملوه من القرب وجزم المحلى بأنهم غير مخاطبين من الشارع مع كونهم مثابين قال وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لأنه مأمور بها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها ان شاء الله ذلك اه ومنهم من جزم بأن لاثواب للصبي وعليه فقيل ثواب عبادته لأبويه قيل على السواء وقيل للأم الثلثان وخرج المجنون

عمر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها اه القرينة قوله فليراجعها لأنه أمر للغائب . قوله ﴿والصوم الخ﴾ نحوه للمحلى كما يأتى وهو رواية أشهب والمشهور أنه لايخاطب به قال (م) فى (ك) عند قول ظم والعقل فى أوله شرط الوجوب مانصه ولاشتراط البلوغ لايؤمر بالصوم غير البالغ اذا كان يطيقه على المشهور لأنه مرة فى السنة وهو امساك فقط بخلاف الصلاة فيؤمر بها لتكررها و كثرة أحكامها وروى أشهب أنه يؤمر به كالصلاة . قوله ﴿ومنهم من جزم الخ﴾ حاصل كلامه أنه اختلف فى غير البالغ الذى يعقل القربة هل هو مخاطب من الشارع بغير الواجب والمحرم أو ليس بمخاطب قولان وهذا الخلاف مبنى على تفسير التكليف فان فسر بالزام مافيه كلفة كان مخاطبا لأن المندوب والمكروه لا الزام فيهما فلا ينافى فى الخطاب بهما اشترط التكليف وعليه فتكتب له الحسنات ولا تكتب عليه السيآت للحديث المذكور وان فسر بطلب مافيه كلفة فلا يكون مخاطبا لأن الطلب يشمل الأحكام الأربعة وعليه فان فعل بعض الطاعات فهل يثاب عليه أم لا قولان ذهب عياض والمحلى الى الأول الا ان عياضا لم يجزم به المحلى جزم به وذهب بعضهم الى الثانى وعليه فثواب عبادته لابويه قيل على السواء وقيل للام الثلثان وتقدم أن الراجح تفسير التكليف بالالزام وهو موافق للراجح أيضا عند الفقهاء سيما المالكية من أن الصبي مخاطب بالطاعة على جهة الندب . قوله ﴿كالمجنون الخ﴾ لكن اذا أتلف مال الغير يؤخذ من ماله وكذا إذا جنى على الغير ووجب فيها أقل من ثلث الدية فان وجب فيها الثلث فأكثر فعلى العاقلة ولا يقضى مافاته من الصلوات و يقضى الصوم قال مالك فى المدونة من بلغ وهو مجنون مطبق فمكث سنين ثم أفاق فليقض صوم تلك السنين ولا يقضي الصلاة كالحائض اه نقله (م) فى (ك) ثم ذكر عن ابن الحاجب تفصيلا فانظره . قوله

والمغمى عليه والنائم والسكران الطافح ولو بحرام ومايلزمه من الجنايات والحدود والعشق والطلاق على القول بلزومها إنما هو من باب ترتب الأسباب على مسبباتها بمقتضى خطاب الوضع وأما التكليف فلايتعلق به حتى يزول عنه السكر لكن بقيت عليه شروط أخر الأول انتفاء الالجاء فالملجأ وهو من لامندوحة له عما ألجىء اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله ولامندوحة

﴿الطافح﴾ قال فى المختار طفح الاناء امتلأ حتى يفيض و بابه خضع وطفح السكران فهو طافح إذا ملأ الشراب اه الخ ولعل مراد (ش) الذى معه ضرب من التمييز بدليل مابعده وأما الطافح الذى لايعرف الأرض من السماء ولا الرجل من المرأة فهو كالمجنون الا فى الصلاة فيقضيها . قوله ﴿وما يلزمه من الحدود الخ﴾ هذا فى السكران الذى معه ضرب من التمييز وقد نظر ابن عاشر مايلزمه ومالا يلزمه بقوله

لايلزم السكران اقرار عقود بل ماجنا عتق طلاق وحدود

قوله ﴿من باب الخ﴾ يعنى فهو من قبيل خطاب الوضع لامن خطاب التكليف الذى تكلم فيه والأوضح أن يقول من قبيل ترتب المسببات على أسبابها ولعله أراد الربط أى من باب ربط الأحكام بالأسباب . قوله ﴿الأول انتفاء الالجاء الخ﴾ قال فى جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل واثم القاتل لايثاره نفسه قال احلولو فى شرحه اختلف فى جواز تكليف الغافل والملجأ والساهى فمنعه الأكثر وجوزه قوم والقولان عن الأشعرى بناء على أن الغفلة والسهو مانعان من الوجوب أو الأداء واختلف المانعون فى مأخذهم فمنهم من بناه على التكليف بالمحال ومنهم من قال بالامتناع هنا وان جوزه هناك لأن التكليف بالمحال إنما جوزعلما للمحنة وخطابا لمن لايفهم كالجماد قال الفهرى وهو الحق ومن ثم قال ابن العربى فرق بين التكليف بالمحال وتكليف المحال يعنى أن الأول يرجع إلى خلل فى المأمور به والثانى إلى خلل فى المأمور وهو مقدار شرط التكليف الذى هو الفهم عند القائل بشرطيته ثم قال هذا باعتبار الجواز وأما الوقوع فقال الابيارى هو فى الشرع على أقسام فمنها مايسقط فيه التكليف والمؤاخذة كالمفطر ناسيا والمتكلم فى الصلاة ناسيا ومنها مايؤاخذ به كمن نظر الى أجنبية وهو غافل عن حرمة النظر لكون قلبه ممتلئا بحب المعصية والعياذ بالله و كذا القول فى النميمة والحسد ونحوهما فان نسيان أحكامها بقوة الشهوة لايسقط التكليف اه الخ . قوله ﴿من لامندوحة له﴾ أي لاسعة له من ندحت الشيء اذا وسعته . وقوله ﴿يقتله﴾ صفة لشخص

له على الوقوع عليه القاتل له يمتنع على الصواب تكليفه بالملجأ اليه أونقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولاقدرة على واجب وممتنع الثانى انتفاء الغفلة بالغافل على الشيء أى الساهى عنه أوالذى لم يتقدم له به شعور أصلا يمتنع على الصواب تكليفه لأن مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم به وبالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وإن وجب عليه بعد زوال غفلته ضمان ماأتلفه من المال وقضاء مافاته من الصلوات لوجود سببهما وقيل بجوز تكليف الملجأ والغافل بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بأن فائدة التكليف بمالا يطاق من الاختبار هل يأخذ فى المقدمات منتفية هنا ولم يقع تكليفهما قطعا الثالث عدم الاكراه فالمكره

جرت على غير من هى له اذ فاعل يقتله هو الملق ولم يبرز الضمير جريا على مذهب الكوفيين لا من اللبس . وقوله ﴿القاتل﴾ صفة للوقوع وضمير له للشخص وقوله ﴿واجب الوقوع﴾ أى عادة وكذا . قوله ﴿ممتنع الوقوع﴾ وقوله ﴿ولا قدرة الخ﴾ أى لانتفاء لازمها من التمكن من الفعل والترك لأن القدرة صفة بها يتمكن منهما والتمكن منهما منتف فى واجب الوقوع وممتنعه . قوله ﴿أى الساهى﴾ أى وكذا النائم . وقوله ﴿امتثال﴾ افتعال من مثل بوزن ضرب إذا قام وانتصب فمعناه القيام والانتصاب للمأمور به وذلك لايتصور بدون قصد طاعة الآمر. قوله ﴿لوجود سببها الخ﴾ قد يتوهم منه أن وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع وليس كذلك وأجيب بأن هناك شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود الخ والثانى وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه الخ وكذا يقال فى الاتلاف فان اشتغال ذمته بالبدل يثبت له حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع ووجوب أداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهومن قبيل خطاب التكليف . قوله ﴿وقيل يجوز تكليف الخ﴾ هذا مقابل ماصدر به السبكى وقوله ﴿بناء على الخ﴾ أصله للمحلى واعترضه اللقانى بأن مقتضى كلامه أن تكليف الغافل والملجأ ليس منه وفيه نظر لأن الطاقة هى القدرة مما لايطاق هو مما لاتتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كالجمع بين الضدين أوامتنع لا لنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الأجسام وبأن الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهى

وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به عليه يمتنع على الصحيح تكليفه

الاختيار هل يأخذ فى الأسباب جارية فى تكليف الملجأ فما ذكره (ش) من رد تكليف الملجأ لانتفائها فيه مردود و بأن مامشى عليه (ص) هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما يأتى له من جواز التكليف بالمحال مطلقا اه وحاول العبادى دفع اعتراضه على عادته و رده العطار بما يعلم بالوقوف عليه وقول اللقانى جارية فى تكليف الملجأ يعنى بأن يضع الملقى يده مثلا على صدره يريد أن يدفع نفسه عن الوقوع على ذلك الشخص قلت وهذا مع ما بعده انما يتصور ان بقى معه شعور يدرك به هذا المعنى والغالب عدم بقائه فى ذلك الوقت الضيق وكمال الدهشة والحيرة فيجتمع فى حق هذا الملقى والالجاء والاكراه والغفلة فتأمل ويأتى عن ابن الحاجب أنه يمتنع تكليف من بلغ الى هذا الحال وقال ابن جزى فى تفسير قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقه لنا به أن ما لا يطاق أنواع أربعة الأول عقلى محض كتكليف الايمان لمن علم الله أنه لا يؤمن فهذا جائز و واقع باتفاق الثانى عادى كالطيران فى الهواء الثالث عقلى وعادى كالجمع بين الضدين فهذا وان وقع الخلاف فى جواز التكليف بهما والاتفاق على عدم وقوعه الرابع تكليف مايشق و يصعب فهذا جائز اتفاقا وقد كلفه الله من تقدم من الأمم و رفعه عن هذه الأمة اه وظاهر كلام المحلى الذى عند (ش) فى تقرير عدم تكليف الملجأ أنه من قبيل القسم الثالث والله أعلم . قوله ﴿يمتنع على الصحيح تكليفه﴾ أى عقلا وأصل هذه العبارة للمحلى قال الكمال وفيه أمران الأول أن دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه الثانى قوله ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض يقتضى أن موضوع النزاع تعلق التكليف بفعل المكلف حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسألة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره وقد وافقهم امام الحرمين على انقطاع التكليف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكره وذلك يقتضى أن موضوع النزاع غير ماذكر وهو أن الفعل الذى أكره عليه قبل صدوره لداع الاكراه هل يجوز عقلا تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثانى خلافا للشارح فى الأمرين وسننبهك فى مسألة لا تكليف إلا بفعل على ما يتضح به هذا اه منه قال العلامة العطار يجاب عن الأول بما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال . قوله

بالمكره عليه أو بنقيضه لأن الفعل للاكراه لايحصل معه الامتثال ولأن النقيض لا يمكن أن يؤتى به مع الفعل وقيل يجوز بالمكره بأن ينوى فعله لداعى الشرع لا للاكراه و بنقيضه بل يصبر

﴿او بنقيضه الخ﴾ لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض الفعل فى صورته لأنه محمول على التكليف به من حيث الأيثار لا من حيث الاكراه وهو معنى قول (ص) واثم القاتل الخ والجواب عن الثانى ان تخصيص المكره بالذكر لوضوح الخلاف فيه لا لاختصاص فعل المكره حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت عادتهم بأنهم يعرضون النزاع فى بعض الجزئيات لا يضاح التصوير وان كان الحكم عاما على انه يبطل الاعتراض من اصله ماسيأتى من ان هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف انما يتعلق حال المباشرة لأنه حال القدرة وانه مفقود فى المكره حتى فى تلك الحالة فالتخصيص بالمكره لاغبار عليه اهـ ونحوه للبنانى وقال الغزالى سبب الخلاف فى تكليف المكره الاشتراك الواقع فى مسماه فمن اطلق المكره على المضطر الذى لاقدرة له ولا تمكن فى حقه قال هو غير مكلف ومن اطلقه على من تتحرك دواعيه من خارج قال هو مكلف وقال الابيارى فى الأول هو غير مكلف لا بفعل مأمور ولا بترك منهى عنه اما عقلا عند قوم واما شرعا عندنا وفى الثانى مذهب الحق تكليفه ومنعت المعتزلة التكليف على وجه الاكراه وجواز التكليف على خلاف الاكراه يعنى انهم اجازوا ان يكره على فعل المنهى عنه ومنعوا ان يكره على فعل العبادة وبذلك صرح امام الحرمين عنهم وفى المنتهى لابن الحاجب اختلف فى المكره والمختار انه اذا بلغ الاكراه الحد ينتفى الاختيار معه لم يجز تكليفه اهـ من احلولو . قوله ﴿وقيل يجوز بالمكره الخ﴾ اى يجوز عقلا تكليف المكره بالفعل المكره عليه قبل التلبس به مع استمرار التكليف حال الفعل على ما هو أصل الاشاعرة وقوله بأن ينوى اى كمن اكره على اداء الزكاة فنواها عند اخذها منه قوله ﴿وبنقيضه﴾ عطف على قوله بالمكره اى ويجوز أيضا التكليف بنقيض الفعل المكره عليه بأن يصبر الخ قال الشربينى فى تقريراته ما نصه فيه انه خارج عن محل النزاع لأنا انما قلنا انه اى الفاعل للاكراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لابد فيه من من وحدة زمان الفعلين فيلزم ان يكون المراد أن المكره من حيث انه ملاحظ فعله للاكراه غير مكلف بنقيض ذلك الفعل الواقع لئلا يلزم الجمع بين النقيضين الاترى الى قول الشارح فى توجيه الأول ولا يمكن الأتيان بنقيضه معه فعلم من توجيه هذا القول فى هذه المسألة ايضا انه فرض كلامه فى غير المكره المكلف بالنقيض الذى فرض الأول كلامه فيه والتحقيق مع الأول بان فرض كلامه فيه هو المكره الذى يقال فيه انه

على ما أكره به وان لم يكلفه الشرع الصبر عليه وعلى كل من لم يقع تكليفه الرابع بلوغ الدعوة وأسقطه الناظم لعدم الحاجة اليه لأن دعوته صلى الله عليه وسلم بلغت أقصى البلاد فان قلت مازدته من الشروط الثلاثة فقل هذا انما هي انتفاء موانع قلت انتفاء المانع شرط عند الفقهاء اذلا يعتبرون فى الشرط كونه وجودياً بخلاف أهل الأصول ولما فرغ من مقدمة علم العقائد شرع فى مقاصده مترجما بالكتاب وهو فى الأصل مصدر كالكتابة وهذه المادة تدل على الجمع والضم

لا يكلف بالنقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه اهـ وقد اشار المحلى الى ان الخلاف فى تكليف المكره لفظي وبحث معه فى ذلك والكلام فى المسألة طويل الذيل لكن لما كان موضوع الخلاف انما هو فى الجواز العقلى واما الوقوع فلا قائل به كان تطويل الكلام فيها كالعبث والله اعلم قوله ﴿الرابع بلوغ الدعوة الخ﴾ اشتمل كلامه على امرين الأول بلوغ الدعوة شرط فى العقائد وهو الصحيح خلافا لمن قال يكتفى باشتراط العقل لادراك وجوب المعرفة وإن لم تبلغه الدعوة وعلى هذا القول فهل يكفى بلوغ دعوة اى نبى كان ولو سيدنا آدم عليه السلام لأن التوحيد ليس أمراً خاصا بأمة معينة وهو ماذهب عليه (ش) عند قول ظم الايمان جزم الخ تبعا لابن عطية وأيده المحشى هنالك او لابد من دعوة الرسول الذى ارسل اليه وهو ما ذهب عليه (ش) هنا قال البيجورى على الجوهرة والتحقيق كما نقله الملوى عن الابى فى شرح مسلم خلافا للنووى انه لابد من بلوغ دعوة الرسول الذى ارسل اليه اهـ وقال العلامة العطار عند قول السبكى ولا حكم قبل الشرع عقب كلام الحليمى الذى عند جس مانصه وهذا صريح فى ثبوت تكليف كل احد بالايمان بعد وجود دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفى تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهو ما اعتمده النووى قال من مات من اهل الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة لأنهم بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره اهـ وبالغ بعضهم فى اعتماده لكن الذى عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وقد ورد تعذيب جماعة منهم وأجيب بأن احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيبهم وبانه يجوز ان يكون ذلك الأمر يختص به يعلمه الله تعالى كما قيل فى كفر الغلام الذى قتله الخضر ثم قال وقد فهم مما تقرر أن محل النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف أنها لاتثبت الا فى حق من بلغته دعوة من ارسل اليه على ماهو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان فيجرى فيه هذا النزاع فيه نظر و يمكن حمل كلام

المصنف والشارح على القول الثانى بأن لايراده حكم أصليا أو فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره اهـ الخ ونحوه للعبادى والبنانى وبه تعلم أن هذا الأمر الأول فيه خلاف وأن (ش) ذهب هنا على أحد القولين تبعا لميارة فلا اعتراض عليهما والذى اتفقت عليه الملل نظمه الجزائرى بقوله

قد أجمع الأنبيا والرسل قاطبة   على الديانة بالتوحيد فى الملل
وحفظ مال ونفس معها نسب   وحفظ عقل وعرض غير مبتذل

الأمر الثانى مما اشتمل عليه كلام (ش) بلوغ دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم لأقصى البلاد وهو صحيح باعتبار الغالب والنادر لاحكم له قال ابن عطية فى قوله تعالى: وان من أمة إلا خلا فيها نذير معناه أن دعوة الله قد عمت جميع الخلق وان كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته لأن آدم بعث إلى بنيه ثم لم تنقطع النذارة الى وقت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والآية التى تتضمن أن قريشا لم يأتهم نذير معناه نذير مباشر وماذكره المتكلمون من فرض أصحاب الفترات ونحوهم فانما ذلك بالفرض لأنه توجد أمة لم تعلم أن فى الأرض دعوة الى عبادة الله تعالى وقال أيضاً صاحب الفترة يفرض أنه آدمى لم يطر اليه أن الله بعث رسولا ولادعى إلى دين وهو قليل الوجود الا أن يشذ فى أطراف الأرض البعيدة عن العمران اهـ ونقل الزركشى فى شرح المنهاج عن الشافعى أنه قال ماأظن أحدا إلابلغته الدعوة الا أن يكون قوم من وراء النهر ونقل الدميرى عنه أيضاً أنه قال لم يبق أحد لم تبلغه الدعوة اهـ فعلم من هذا أن الصواب أيضاً مع (ش) و (م) خلافا للمحشى رحم الله الجميع ولا يخالف هذا ماذكره عن عياض والابى لأن كلامهما على الفرض والتقدير كما مر عن ابن عطية بل كلام الأبى صريح فى أن من لم تبلغه الدعوة نادر حيث قال ولا يبعد أن يكون فى أطراف العمران أو بعض الجزائر المنقطعة من لم تبلغه الدعوة وحكمهم أن لاحرج عليهم اهـ (تنبيهان) الفترة بفتح الفاء وسكون المثناة مابين النبيين كمابين نوح وادريس وما بين عيسى ونبينا صلى الله عليهم أجمعين مأخوذ من الفتور وهو الغفلة لأنهم تركوا بلا رسول ونقل الشعرانى فى اليواقيت والجواهر عن الحاتمى فى الفتوحات أنه قسم أهل الفترة إلى ثلاثة عشر قسما وحكم لستة أقسام بالسعادة و لأربعة بالشقاوة ولثلاثة بأنهم فى المشيئة وقال واياك أن تحكم عليهم بحكم واحد من غير تفصيل فتخطى طريق الصواب انظر المبحث الأربعين من اليواقيت والجواهر قال الشعرانى فرحم الله الشيخ محيي الدين ما أوسع اطلاعه فان هذا التقسيم

لم نجده لغيره ه قلت وكون حال اهل الفترة مختلف هو الذى يدل عليه مجموع الأحاديث و به يقع الجمع بينها فانه صلى الله عليه وسلم أخبر بنجاة أقوام وأثنى عليهم كقس بن ساعدة وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأخبر بتعذيب قوم وح فلا يحتاج الى ما تكلفه علماء الظاهر رضى الله عنهم من الأجوبة عن الأحاديث التى وردت فى تعذيب بعضهم والله أعلم الثانى احتج من قال بنجاة أهل الفترة بآيات أظهرها فى المراد قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال الاصفهانى فى شرح المحصول الاستدلال بالآية انما يتم اذا كان المقصود تحصيل غلبة الظن فى المسألة فان كانت المسألة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ه وسأل صاحب الابريز شيخه سيدى عبد العزيز ما المراد بالتعذيب المنفى فى الآية هل فى الدنيا أو فى الآخرة وهل بلوغ الدعوة شرط فيهما كما تقتضيه الآية أو ليس بشرط كما دلت عليه أحاديث المعتوه ومن فى معناه ممن لا يفهم الخطاب فانه يمتحن يوم القيامة بنار يؤمر بدخولها فان أطاع دخل الجنة وان عصى دخل النار قال رضى الله عنه بلوغ الدعوة شرط فى التعذيب الواقع فى الدنيا بنحو الخسف والرجم وأخذ الصيحة فالمعنى وما كنا معذبين أمة بنحو الخسف حتى يجىء رسولها وتقوم حجة الله عليها وأما عذاب الآخرة فلا يتوقف على بعثة ولو توقف عليها لم يدخل أحد من يأجوج ومأجوج النار مع أنهم أكثر من يدخل جهنم قال صاحب الابريز فقلت له والحديث الذى ورد أنه عليه الصلاة والسلام ذهب اليهم ليلة الاسراء فدعاهم إلى عبادة الله وتوحيده فأبوا فقال رضى الله عنه لم يكن ذلك قلت وكذا قال الحفاظ من أهل الحديث أن فى سنده نوح بن أبى مريم أبو عصمة الضبي الجامع الوضاع قال ابن حبان أنه جامع لكل شىء الا الصدق اه الخ . وقول المحشى أن ماقاله الشيخ طريقة خالف فيها أهل الظاهر صريحه أنه لم يجد من أقوال المفسرين والعلماء مايوافق كلام الشيخ وليس كذلك فان من كان من أهل الكشف لايخالف قوله جميع أقوال علماء الظاهر وقد ذكر فى الابريز فى غير ماموضع أنه مهما قال الشيخ بقول فى مسألة الا وجد مايوافقه من أقوال العلماء وقد اقتصر النسفى فى الآية على ماقاله الشيخ ونصه وما صح منا أن نعذب قوما عذاب استئصال فى الدنيا الا بعد أن نرسل اليهم رسولا يلزمهم الحجة وأصله لمقاتل قال المعنى وما كنا مستأصلين فى الدنيا لما اقتضته الحكمة الالهية حتى نبعث رسولا لاقامة الحجة ه وذكر ابن جزى فيها قولين ونصه قيل هذا فى حكم الدنيا أى أن الله تعالى لايهلك أمة الا بعد الأعذار اليها

ومنه الـكتبية ثم استعمله المؤلفون فيما يجمع أشياء ومسائل من نوع واحد فقال ﴿ كتاب ﴾ مباحث ﴿أم﴾ بقية ﴿القواعد﴾ التى بنى الاسـلام عليها وهى كلمتا الشهادة لأن الاقرار بها شرط شرعى لصحة بقية القواعد من الصلاة والصوم والزكاة والحج كاأن الأم شرط عادى لوجود الولد ﴿و بيان ما انطوت﴾ اشتملت ﴿عليه من العقائد﴾ الدينية تفصيلا واجمالا وذكر أولا مايجب فى حقه تعالى ثم مايستحيل ثم مايجوز ثم مايجب فى حق رسله ثم مايستحيل ثم مايجوز ثم اندراج ذلك كله تحت كلمتى الشهادة فقال يجب لله اللام للاختصاص أى يجب وجوبا مختصا

بارسال الرسل وقيل عام فى الدنيا والآخرة ويدل عليه قوله تعالى: كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير الآية هـ لخ وذكر القولين أيضاً أبو حيان فى البحر ونسب ماقاله الشيخ للجمهور لـكن ظاهر كلام الشيخ رضى الله عنه فى الكلام على تفضيل السمع على البصر كما يأتى ان الآية عامة فى الدنيا والآخرة لأنه قال فلو لم يكن سمع لمـا عرف رسول ولا مرسل ولاصح اتباع شريعة ويلزم أن لايكون ثواب ولا عقاب لأنه لاثواب ولا عقاب حتى يبعث الرسول لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية هـ لخ ويشهد لعموم الآية ظواهر من القرآن والله أعلم بغيبه قال ظم رحمه الله تعالى ﴿كتاب أم القواعد الخ﴾ هذا ترجمة من النثر نظير مامر فى قوله مقدمة لخ قال الحطاب فى شرح المختصر حكمة تفصيل المصنفات بالـكتب والأبواب والفصول تنشيط النفس وبعثها على الحفظ والتحصيل بمـا يحصل لهـا من السرور بالختم والابتداء ومن ثم كان القرآن العظيم سورا والله أعلم وفى ذلك أيضاً تسهيل للمراجعة اه وقد ابدى السيد فى مسمى الـكتب والتراجم احتمالات سبعة وهى المعانى أو الألفاظ أو النقوش أو اثنين من الثلاثة وتحته ثلاثة أيضاً الأول المعانى والألفاظ الثانى المعانى والنقوش الثالث الألفاظ والنقوش والسابع مجموع الثلاثة واختار منها الألفاظ المخصوصة من حيث دلالتها على المعانى المخصوصة وإنمـا اختار الألفاظ لأن المعانى الغالب فيها ان ادرا كها متوقف على ادراك دوالها التى هى الألفاظ وأما النقوش فغير متيسرة لكل أحد ولا فى كل وقت فلا يناسب أن يكون كلا منهما مدلولا ولا جزء مدلول وإنمـا قال من حيث دلالتها لخ لأن الألفاظ وحدها غير مقصودة بالذات وقد علمت ان هذه الاحتمالات من شخص واحد وليست بأقوال وأوصل هذه الاحتمالات صب فى حاشيته على الملوى عند قول السلم هذا تمـام الغرض لخ إلى ثمـانية عشر احتمالا لـكن قال بعض المشارقة هو تطويل من غير طائل. قوله ﴿مباحث الخ﴾ جمع مبحث اسم مكان البحث

بالله تعالى ثلاث عشرة صفة على مااقتصر عليه الناظم الأولى ﴿الوجود﴾ قيل هو بديهى فلاحاجة الى تعريفه وقيل تصور حقيقته عسير فلايعرف والقولان أيضاً فى العدم والعلم والخبر

والبحث لغة التفتيش واصطلاحاً إثبات الموضوع للمحمول وذكر ظم لأم القواعد ثلاث مباحث الأول انها تجمع هذه العقائد الثانى الحض على الاشتغال بها الثالث انها شرط فى بقية القواعد وانما قدرش مضافا آخر فى كلام ظم ليستقيم كلامه لأن ظاهره انها ليست من القواعد و إنما هى أمها وحاصل الجواب أنها قاعدة فى نفسها واصل لما بقى من القواعد الخمس وقال ش عند قول ظم وهى الشهادتان شرط الباقيات انعد الشهادتين قاعدة من قواعد الاسلام باعتبار النطق بها للقادر وجعلها شرطاً لصحة البواقى باعتبار معناهما ه فقوله هنا بهما لخ المراد به مايشمل الأمرين ه قال ظم ﴿يجب لله الوجود﴾ المراد بالوجوب هنا عدم قبول الانتفاء بخلاف قوله أول واجب فالمراد به الوجوب الشرعى وهو مايثاب على فعله و يعاقب على تركه قوله ﴿على مااقتصر لخ﴾ أى لأنه اقتصر على المهم المتفق عليه وأسقط ماسواه كما يأتى لش فى التنبيه عند قول ظم ذى واجبات وبدأ الناظم بالوجود لأنه كالأصل لما عداه إذ لا يصح الحكم بالقدم ومابعده الابعد ثبوته قوله ﴿بديهى الخ﴾ قال فى المواقف وشرحها قيل تصوره بديهى فلا يجوز أن يعرف الا تعريفاً لفظياً وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لابداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهى والمنكر لبداهته فرقتان الأولى تدعى أنه كسبي محتاج الى معرفته والثانية تدعى أنه لايتصور أصلا وذكر حجج الفرق الثلاث ثم قال فمن قال هو كسبي تعرف حقيقته ذكر فيها عبارات الاولى أن الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفى العين الثانية أنه المنقسم الى فاعل ومنفعل أى الى حادث وقديم والمعدوم خلافه الثالثة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم خلافه ويعلم من هذه العبارات تعريف الوجود فيقال فيه أنه ثبوت العين أومابه الشىء ينقسم الى فاعل ومنفعل أو مابه يصح أن يعلم الشىء و يخبر عنه وكلها تعريف بالاخفى اه الخ قوله ﴿فلاحاجة الى تعريفه﴾ كذا فى المحلى والمناسب لما مرعن شرح المواقف أن يقال فلا يعرف أى تعريفا حقيقا قال السعد فى شرح المقاصد المعنى الواضح قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لاتصوره فى نفسه ليكون دورا وتعريفا للشىء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة لمن لم يعرف معني الوجود

فهى أربعة ذكرها ابن السبكى والحق فى كل منها أنه نظرى غير عسير وعليه فاختلف فى تحقيق معنى الوجود على أقوال ستة ذكرها يس فى حواشى شرح الصغرى ومختار المحققين منها أنه صفة

من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس اه انظر تمامه قوله ﴿ وقيل تصور حقيقته الخ ﴾ تقدم أن من قال أنه بديهى افترقوا على فرقتين وهذا القيل ظاهر فى الفرقة الثانية وقوله والحق فى كل منها ظاهر فى الفرقة الأولى والمراد بالخبر ما يحتمل الصدق والكذب قوله ﴿ فاختلف فى تحقيق الخ ﴾ قال (ع) اعلم أنه ينبغى فى مثل ذلك أن تؤمن بما هو عليه وبما علم عليه نفسه تعالى من غير تعرض لكون وجود الشىء نفس حقيقته أو غيرها وكذا سائر الصفات هى له على ما يعلم هو فلا نقول هى هو أوهى غيره ولا الذات والصفات شيئآن ولا شىء واحد بل نكف على القول ونسلم علم ذلك الى الله تعالى لأنه حرم علينا أن نقول عليه مالا نعلم فالايمان بالصفات هو ثناء على الله تعالى ونحن لا نحصى ثناء عليه وقد عد فى نوادر الأصول أشياء من التكلف والخوض فيما لا يعنى منها طلب كيفية صفات الله تعالى وهل هى الذات أو غيرها لأنه لم يأمر الشرع به وسكت عنه الصحابة بل نهوا عن الخوض فيه فينبغى الامساك عنه وعليه اعتمد ابن البنا فى مراسمه وعياض فى شبيهاته قال ابن البنا الواجب الايمان بالله على ماهو عليه وعلى مايعلم لنفسه من غير تفصيل ولا عقل ولا حدس ولا يحتاج مع ذلك الى نظر هذا ولكن لما كان مبنى كلام الشيخ على مذهب النظار لم يكن بد من تحقيق مرامه اه . قوله ﴿ ذكرها يس الخ ﴾ قال شيخنا المحشى بيانها أنه قيل أنه جوهر موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل عرض موجود بوجود هو نفسه وقيل أنه من الأحوال وهو المختار وقيل هو اعتبار محض فلا تحقق له فى الأعيان وقيل من المعقولات الثابتة فيكون معدوما أيضاً وقيل من السلوب اه الخ وقال (د) بعد أن ذكر الخلاف فيه هل هو من المشترك اللفظى أو من المشكك أو من المتواطىء مانصه ثم اختلف فى معناه فقال الأشعرى أنه عين الذات وقال الرازى أمر اعتبارى وقال إمام الحرمين والباقلانى حال وقالت الكرامية صفة معنى وقيل صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الاطلاق اه فأسقط كونه جوهرا أو عرضاً وهو الصواب لأنهما ليستا من قبيل تعريفه وذكر أقوالا خمسة وقال السعد فى شرح المقاصد يتعجب من اختلاف العقلاء فى أحوال الوجود مع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء والغالب من حال الشىء ان تتبع ذاته فى الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فى أنه جزىء أو كلي والحق الثاني والموجودات أفراده ومنها اختلافهم في أنه واجب

نفسية للذات والصفة النفسية للشيء هي الحال اللازمة له مادام متحققا فى الخارج لامن أجل قيام معنى به كالتحيز للجرم واللونية للسواد والقيام بالمحل للعرض والتعلق بالمعلوم للعلم والحال عندهم ليست موجودة فى نفسها و لامعدومة واحترزنا بقولنا لامن أجل قيام معنى به من الحال المعنوية ككون الذات عالمة أو مريدة أوقادرة فان ثبوت هذا الكون للذات معلل بقيام العلم أوالارادة أو القدرة بها كما يأتى تحقيقه بعد إن شاء الله فالحال عند مثبتها قسمان معنوية ونفسية

أوممكن وهل هوعرض أوجوهر أوليس بواحد منهما لأنهما من أقسام الممكن الموجود وهو الحق وهل هوموجود أم لا فقيل موجود بوجود نفسه وقيل اعتبار محض وقيل ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة وهل هو مشترك أومتواطىء أومشكك اه الخ كثير واذا تأملت هذا وجدت أنه اختلف فيه من وجوه زائدة على تعاريفه . قوله ﴿صفة نفسية الخ﴾ إنما نسبت للنفس أى الذات لملازمتها لها فقط بخلاف المعنوية فانها ملازمة للمعانى فلذا نسبت اليها وقوله لاشيء أى سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر أوقائماً بغيره كالعرض ألاترى أن اللون عرض قائم بغيره وله صفة نفسية وهى قيامه بغيره ولافرق بين الصفة القديمة والحادثة كما أشار الى ذلك (ش) بأمثلة لايقال أنهما حقيقتان مختلفتان فلايجمعان فى تعريف واحد لأنا نقول هذا اذا كان حدا بالذاتيات وأمااذا كان رسما كماهنا فيجوز. قوله ﴿مادام الخ﴾ فيه إشارة الى أن الأمر النفسى لايتخلف عن الذات ولذا يقال أن مابالذات لايتخلف ولايختلف وخرج بهذا القيد المعنوية الحادثة كعالمية زيد فانهاوان كانت واجبة للشيء لكن وجوبها ليس بدوام ذلك الشيء بل بدوام علتها وهى العلم فاذا انعدم قيامه بالذات انعدمت ولو كانت الذات باقية . قوله ﴿لامن أجل شيء﴾ هو بمعنى قول (سى) غير معللة بعلة و إنما عدل عنها لأنه يراد بالتعليل التأثير فى المعلول وهو خلاف مذهب أهل السنة وأجيب بأن المراد بالتعليل التلازم وقد ارتكب (ش) عبارة سى عند قول ظم واجبات قوله ﴿كالتحيز للجرم﴾ المراد بالجرم ماقام بنفسه سواء كان جسما أوجوهرا فردا والمراد بالتحيز أخذ قدر ذاته من الفراغ فالتحيز صفة ذاتية للجرم لايقبل الانفكاك عنه فى الخارج مادام الجرم موجودا وكذا يقال فيما بعده قوله ﴿ليست بموجودة﴾ أى فى الخارج بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة مثلا و لا معدومة عدما صرف كشريك البارى تعالى بل ثابتة فى نفسها وواسطة بين الموجود والمعدوم قوله ﴿من الحال المعنوية الخ﴾ ظاهره أن الحال المعنوية سواء كانت حادثة أوقديمة انما تخرج بهذا القيد وهو ظاهر كلام سى أيضا لكن قد مر أن الحادثة خارجة بقوله

ومنها الوجود فيكون حالا لازماً للذات زائدا عليها لانفسها ومانسبوه الى الأشعرى وغيره من أن الوجود عين الموجود لازائد عليه ليس المراد به أن مفهوم الوجود والموجود شيء واحد فانه ظاهر البطلان اذ الوجود معنى مصدرى وهو حالة الشيء المقابلة لعدمه والموجود هو ذو تلك الحالة أى موضوعها ومحلها القائمة هى به كما تقتضيه قاعدة اللغة من الفرق بين معنى المشتق منه والمشتق

مادام محققا فى الخارج والقديمة خارجة بقوله لامن أجل قيام معنى كانبه عليه (د) قوله ﴿فالحال عند مثبتها الخ﴾ قال (ع) على قول الصغرى الاولى نفسية مانصه فى شرح الكبرى المحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها فى كتب الكلام شيء ولو عرفناها لعرفنا الذات ولا يعرف الله الا الله ويجاب بأن الوجود معروف على الجملة لا بالكنه كما أن الذات كذلك والتحقيق أنه لا يقال وجوده تعالى نفس حقيقته ولا غيرها بل نؤمن بما هو عليه وقال الفهرى المتكلمون يبوبون لصفة النفس ولا يذكرون منها ما هو صفة حقيقة بل ما يستلزم صفات النفس أو ما به خالفت حقيقته تعالى سائر الحقائق فعدوا من ذلك الغنى المطلق وهو وان كان خاصا به تعالى لكنه يرجع الى سلب وصفات النفس لاتكون سلبا والبقاء وهو سلب أيضا وكذا الوحدانية لأنها ترجع لنفى الكثرة والمخالفة للحوادث وهى من الأمور الاضافية التى لاتعقل الا بين شيئين ويمتنع ثبوت صفة واحدة لمحلين فلا تعد صفة نفس انظره واياه تبع سى اه . قوله ﴿من أن الوجود عين الموجود الخ﴾ تقدم أن هذا مما لانكلف به وقال فى جمع الجوامع ومما لايضر جهله وتنفع معرفته الأصح أن وجود الشيء عينه وقال كثير منا غيره اه فالواجب علينا أن نعتقد اتصافه تعالى بالوجود الواجب وقال ابن البنانى فى شرح مراسمه بعد كلام والتحقيق مذهب الأشعرى وانه لايقال فى وجود الله تعالى نفس ذاته ولا غيرها بل نؤمن به على ماهو عليه فى حقه واما وجود غيره فقيل زائد على حقيقته وقيل هو حقيقته ولاشك أنه زائد على حقيقته جهة المعلومية لأن حقيقة كل شيء سوى الله تعالى مجهولة الوجود عن معلوميته تعالى فان انقطع النظر عن المعلومية كان الوجود فى الأشياء نفس ذواتها وان لم ينقطع عن المعلومية كان الوجود زائدا على الذات المعلومة انظر تمامه . قوله ﴿لازائد عليه الخ﴾ أى فى الخارج بل ليس الا ذات متصفة بالوجود وليس معنى العينية الاتحاد فى المفهوم لاختلاف المفهومين قطعا ولا فى الماصدق لأن ماصدق عليه الموجود أمر خارجى وما صدق عليه الوجود أمر اعتبارى وانما معنى كونه عينه أنه غير ممتاز عنه بل لا يكون له هوية خارجية فقول الأشعرى وغيره مبنى على أن الماهيات

وهذا المشتق هنا أعنى لفظ الوجود وان كان بلفظ اسم المفعول هو بمعنى اسم الفاعل فصار الفرق بين معنى الوجود والموجود كالفرق بين معنى القيام والقائم والقعود والقاعد والبياض والأبيض والسواد والأسود بأى يتطرق الى ذلك الامام الجليل وأمثاله احتمال توهمه اتحادهما الذى لايخفى بطلانه على من له أدنى تمييز ويوضحه صحة الاضافة بلانزاع فى قولنا مثلا وجود زيد جائز ولو كان الوجود هو ذات زيد الموجود لامتنعت الاضافة لامتناع اضافة الشىء الى نفسه وانما المراد بذلك المنقول عن الأشعرى وغيره من أن وجود الشىء عينه لازائد عليه الرد على أكثر المعتزلة اذ قالوا المعدوم الممكن قبل وجوده شىء وذات ومتقرر فى نفسه فى الخارج الاأن الممكنات قبل أن تكسى نور الوجود كأشياء مخبوءة فى بيت مظلم ثم يفيض الله على ماشاء منها نور الوجود فيبرز للعيان فالذات الموجودة عندهم تقرر قبل الوجود والفاعل المختار عندهم انما فعل الوجود لاالذوات قال البدر الزركشى وهذا يجر بهم الى القول بقدم العالم وحيث كان الوجود عندهم عارضاً لذوات الحوادث بعد تقررها فى الخارج أطلقوا أن الوجود زائد على ذات الموجود فى الحادث والقديم وان لم يصح تقدم ذات القديم على وجوده لأن الزيادة بحسب التعقل حاصلة والأشعرى وغيره أرادوا الرد عليهم فقالوا الآن وجود الشىء عينه أى به تحققت عينه فى الخارج فلا عين له فيه دونه ولولاه لم يكن شيئاً ولا ذاتاً ولا ثابتاً فى الحادث والقديم فلزم أن يكون الفاعل

مجهولة وان المعدوم ليس بشىء كما سيقرره (ش) . قوله ﴿وهذا المشتق الخ﴾ لما كان لفظ الموجود على صيغة اسم المفعول فيقتضى أن الغير أوجد هذا الموجود وهذا مسلم فى الحادث دون القديم الذى تتكلم عليه نبه (شر) على أنه بمعنى اسم الفاعل أى من قام به الوجود الواجب وأوجد غيره . وقوله ﴿فصار الفرق الخ﴾ أى بعد تأويل اسم المفعول باسم الفاعل . وقوله ﴿كالفرق الخ﴾ أى ولاشك أن الأول صفة والثانى ذات متصفة بتلك الصفة وكذا يقال فيما بعده (وح) فالفرق بين الوجود والموجود أن الأول صفة والثانى موصوف وهو مطلوبنا قوله ﴿المعدوم الممكن الخ﴾ قال فى جمع الجوامع بعد مامر عنه فعلى الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس فى الخارج شىء ولا ذات ولا ثابت أى لاحقيقة له فى الخارج وانما تتحقق بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثرهم أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شىء أى حقيقة متقررة اه ممزوجا بكلام المحلى قال العلامة العطار أى أنه ينبنى على القول بأن الوجود عين الموجود القول بأن المعدوم ليس بشىء أى الماهيات

المختار فاعلا لذوات الحوادث وجوداتها جميعا لا لوجوداتها فقط وهذا معنى الخلاف فى أن المعدوم شيء أولا وأن مذهب أهل الحق أنه ليس بشيء واذا كان مراد الأشعرى وغيره بالعينية ماذكر من نفى تقرر الذات فى الخارج بدونه فهم لا يمنعون زيادة الوجود على الذات من حيث هى بمعنى أن العقل أن يلاحظ الذات مع قطع النظر عن الوجود وبالعكس ولهذا قال الامام الرازى وغيره من أئمة السنة القائلين بأنه ليس للذات تقرر فى الخارج بدون الوجود أى الوجود زائد على الذات

الممكنة لا تقرر لها فى العدم وتقدم أن القول بأن الوجود عين الموجود مبنى على أن اثر الفاعل هو الماهية ومن يجعل الوجود غير الموجود يقول أثره وجودها واما هى فمتقررة ثابتة فى نفسها اه وحاصل كلامه أن الأصل الأول الخلاف فى أثر الفاعل ماهو هل هو الماهية ووجودها أو وجودها فقط وينبنى على هذا الخلاف خلاف آخر هل الوجود عين الموجود أم لا وينبنى على هذا الخلاف الثانى خلاف ثالث هل المعدوم الممكن شيء أو ليس بشيء ثم نقل العطار عن الأصبهانى انهم اتفقوا على أن المنفى ليس بشيء أى الماهية المنتفية الوجود فى الخارج فمحل النزاع الماهية المعدومة الممكنة الوجود اه ويؤخذ منه أن المشهور عند الأصوليين والمتكلمين أن الشيء خاص بالموجود سواء كان قديما أو حادثا جوهرا أو عرضا خلافا لمن فصل وأما عند أهل اللغة فالمشهور أنه يطلق على الموجود والمعدوم قال فى اضاءة الدجنة :

ويطلق الشيء على الموجود لا غيره فى المذهب المحمود

قوله (ولهذا قال الامام الرازى الخ) لكن بحث معه شارحه ابن التلمسانى فقال العجب من المصنف ينفى الحال ويساعد المعتزلة على أنه زائد على الذات والموجود ليس مما يوصف به والا تسلسل قال ابن عرفة لعله عنده وجه واعتبار وبه أجاب د أولا قال الشيخ القصار الوجه والاعتبار زائد فى الذهن فقط فليس بصفة اه ولذا قال (د) على قول (سى) وأما على مذهب من جعل الوجود زائداً على الذات فعده من الصفات لا تسامح فيه مانصه لا نسلم ذلك بل هو موجود لان الاعتبار لا يقال له صفة فبخل الكريم اذا اعتبره معتبر لا يقال فيه أنه صفة للكريم اه وقال بعضهم الصفة تطلق على الوجه والاعتبار فان كون الفعل صلاة مثلا حالة للفعل وهو وجه واعتبار فمن قال بثبوت الأحوال كالقاضى يقول أن تلك الكونية أمر ثابت فى الخارج لا تتصف بوجود ولا عدم بل واسطة بينهما وهى الحال ومن يقول بنفى الحال كالأستاذ يقول تلك الكونية أمر اعتبارى لا وجود ولا ثبوت له وعلى هذا درج الامام

فلا يكون قولها مخالفا لما قاله الأشعرى فى المعنى لأن ما أثبتوه من زيادته ليس بمعنى ما نفاه الأشعرى منها فلم يتوارد الاثبات والنفى على محل واحد بل الأشعرى نفسه يثبت زيادته على الذات بمعنى أنه حال لها و ينفى زيادته عليها على معنى أن لها تقررا بدونه ولا تناقض فى ذلك وهذا التحقيق مأخوذ من كلام السعد والتاج السبكى وغيرهما فعليك به وبه يظهر أن قول السنوسى فى شرح صغراه أن عد الوجود صفة على مذهب الأشعرى تسامح لأنه عنده عين الذات معكوس

الرازى فهو عنده ليس بحال وانما هو أمر اعتبارى يعتبره العقل ه والحاصل أنه اذا قلنا أن الأمر الاعتبارى تطلق عليه الصفة فلا تسامح فى عد الوجود صفة وان قلنا لا تطلق الصفة على الأمر الاعتبارى ففى عده صفة تسامح . قوله ﴿فلا يكون قولهم مخالف الخ﴾ أى فالخلاف لفظى درج عليه السعد فهو عينه بحسب الخارج غيره بحسب الذهن فكلام الأشعرى محمول على أنه ليس زائدا فى الخارج على الماهية أى ليس فى الخارج والمحسوس الا الذات المتصفة بالوجود فلا ينافى أنه حال كما قاله الرازى وغيره وقيل الخلاف حقيقى وهو الذى درج عليه العضد فقول الأشعرى محمول على أنه أمر اعتبارى على التحقيق وقول غيره محمول على أنه حال وتقدم لنا عند التعريف بالأشعرى عن ابن سالم العياشى أن قول الأشعرى هذا جار على ما يقوله الصوفية فى الوجود المطلق ووحدته فلا يشاهدون لغيره وجودا و يسمى ذلك عندهم وحدة الوجود لكن منهم من يكون ذلك له شعورا وعلما ومنهم من يصير ذلك له حالا ذوقيا فتنتفى عنهم الكثرة و يستغرقون فى الفردانية المحضة وينتفى عنهم الشعور وان ردوا الى الشعور بوجودهم رأوه كالخيال ويرون حتى بوجودهم لاستغراقهم فى الشهود كل الكائنات بالنسبة الى الحق وجوده كالافياء والظلال لاقيام لها بأنفسها قال الشيخ الأمير على الجوهرة ورأيت وأظنه فى كلام ابن وفا أن أعظم اشارة الى وحدة الوجود قوله تعالى ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا أنهم فى مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط اه﴾ و يأتى عند (ش) قول القائل ﴿الله قل وذر الوجود وماحوى الخ﴾ وهذا المقام لا يعرفه ذوقا الا أهله من الله علينا بالوصول بفضله و كرمه كما من علينا بحكاية أحوالهم و أقوالهم انه على مايشاء قدير و بالأجابة جدير قوله ﴿مأخوذ من كلام السعد﴾ تقدم أنه عمن يقول أن الخلاف بين الأشعرى وغيره لفظى قال فى المقاصد فان قلت لا خفاء فى ان ليس مفهوم الوجود مفهوم

بل في قول الأشعري أنه عين الذات تسامح لأنه عنده زائد عليها وانمـا دعاه الى ذلك التسامح إبراز العقيدة المناقضة للاعتزال قصدا الى رده كما مر وأما تفصيل من فصل بين وجود القديم فقال هو عين الذات وغيره فزائد عليها وهو مانقله في شرح الصغرى عن الفلاسفة فهو اعتراف بأن ذات الواجب لاتقرر لها لولا الوجود جلت الذات العلية وصفاتها عن ذلك بخلاف الممكن

الانسان مثلا وليس لفظ الوجود موضوعا بالاشتراك لمعان لاتتناهى واحتجاج الفريقين يشهد بأن النزاع في الوجود بمعنى الكون أي الوجود المقابل للعدم في وجه هذا الاختلاف قلت مضمون أدلة الجمهور أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وأدلة الشيخ الأشعري أن ليس لهما هويتان متغايرتان تقوم احداهما بالأخرى كالجسم مع البياض فلاخلاف في أن معنى الوجود زائد ذهنا بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لاعينا بأن للماهية تحققا ولعارضها المسمى بالوجود تحققا آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض فعند هذا التحرير لايبقى نزاع اه الخ وبه قرر عبد السلام قول أبيه في الجوهرة وجود الشيء عينه قال أي وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقة وليس زائدا على الماهية بمعنى أنه ليس في الخارج والمحسوس الا الذات متصفة بالوجود من غير أن يتحقق فيه ذات أخرى معروضة للوجود لها تحقق ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر كوجود الذات المتصفة بالحمرة وعارضها الذي هو الحمرة القائمة بها هذا ماعليه الاشاعرة وعليه فالمعدوم ليس في الخارج بشيء أي لاحقيقة له في الخارج وانما يتحقق بوجوده ه وتقدم كلام السبكي والمحلي قوله ﴿تسامح﴾ أي مجاز بالاستعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهم يقع صفة في اللفظ فيقال ذات المولى موجودة كما يقال عالمة وهذا بناء على ابقاء كلام الأشعري على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات قاله د وقال غ ليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها فصح عدا الوجود صفة بهذا الاعتبار اللفظي وهو صادق بقول الأشعري وبقول الرازي ويقول مثبت الحال انه لاعين ولاغير لانه لما كان لازما للذات كان كالداخل فاتضحت الأقوال وانزاح بحمد الله الأشكال وأول كلامه الى قوله أو خارجا عنها للسيد في شرح المواقف كما صرح به بعد. قوله ﴿فقال هو عين الذات الخ﴾ أي لأنهم يقولون القديم تبارك وتعالى واجب الوجود. وهو لا يكون الا واحد من كل وجه فلو زاد وجوده

وأما الممتنع فلاتقرر له أصلا اتفاقا قاله الكمال واعلم أن الشيخ الأشعرى ذهب الى أن لفظ الوجود باعتبار اطلاقه فى حق القديم والحادث مشترك كعين فليس هناك وجود مطلق يكون الوجود بكون الوجود القديم والحادث فردين له على سبيل التشكيك أوالتواطىء كما قيل بذلك بل الوجود عنده فى حق القديم مباين للوجود فى حق الحادث ويؤيده تباينها فى اللوازم التى لاتحصى فمنها أن وجوده تعالى هو الذى لاابتداء له ولا انتهاء ووجوده غير مسبوق بالعدم ويلحقه العدم ومنها أن وجوده تعالى هو الواجب عقلا ونقلا الذى يستحيل انتفاؤه ووجود غيره جائز لايلزم من انتفائه محال أصلا ومنها أن وجوده تعالى هو الذى لا يفتقر الى مستند أصلا ووجود غيره مستند الى قدرته تعالى وإرادته ابتداء وكذا دواما على الصحيح فلولا إنعامه على المكونات بايجادها لم توجد ولولا انعامه عليها بامدادها فى كل لحظة لاضمحل وجودها لأنها تقبل العدم قال فى الحكم نعمتان ماخرج موجود عنهما ولابد لكل مكون منهما نعمة الايجاد ونعمة الامداد أنعم عليك أولا بالايجاد وثانيا بتوالى الامداد وهذا المعنى أعنى كون الأشياء مسبوقة بالعدم ويلحقها العدم ويجوز عليها فى كل لحظة من أزمنة وجودها العدم ويحتاج مع ذلك الى التدعيم بقدرة باريها هو الذى ينبغى أن تحمل عليه آية كل شيء هالك الاوجهه أى هالك هلاكا مستمرا فى جميع الأزمنه حقيقة قبل وجوده وبعد فنائه وحكما حال وجوده وشيء على هذا شامل لكل مخلوق وأما لوحمل هالك

عليه لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثير صفاته والتكثير يؤدى للتركيب المؤدى للامكان وهو مناف لوجوب الوجود اه د وبهذا التقرير لايتوجه اعتراض ش عليهم وقال ع صرح السيد فى شرح المواقف بأن قول الفلاسفة أنه غير زائد فى الواجب متفق مع قول الأشعرى أن الوجود عين الموجود ذهنا وخارجا وقال التفتزانى هو عينه خارجا لاذهنا اه قوله ﴿وأما الممتنع﴾ أى الماهية الممتنعة المنفية فى الخارج وهذا محترز قوله فيما مر المعدوم الممكن قوله ﴿مشترك﴾ أى اشتراكا لفظياً كعين فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعدد وقوله ﴿فليس هناك الخ﴾ أى وانما هى حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود وقوله ﴿كما قيل القائل بالتشكيك الحكماء﴾ قالوا هو موضوع للمفهوم الكلى التى اختلفت افراده فيه بالقوة والضعف اذ وجود الله أقوى من وجود غيره والقائل بالتواطىء المعتزلة قالوا هو موضوع للمفهوم الكلى الذى تواطأت وتوافقت أفراده فيه كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق قوله ﴿هو الواجب عقلا ونقلا﴾ زاد جس اذ لو قدر مقابله أي العدم لزمت المحالات كلها لأن كل شيء له

على الفناء بعد الوجود فيحتاج الى استثناء الأمور السبعة التى لا تفنى وهى المجموعة فى هذين البيتين

سبع من المخلوق غير فانيه　　العرش والكرسى ثم الهاويه
وقلم واللوح والأرواح　　وجنة فى ظلها نرتاح

وهو الذى ينبغى أيضاً أن يحمل عليه حديث أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد　ألا كل شىء ماخلا الله باطل　أى باطل على سبيل الاستمرار فى الأزمنة الثلاثة كما قررناه فى الآية والى هذا المعنى يشير قول القائل

الله قل وذر الوجود وماحوى　　ان كنت مرتادا بلوغ كمال
فالكل دون الله ان حققته　　عدم على التفصيل والاجمال
واعلم بأنك والعوالم كلها　　لولاه فى محو وفى اضمحلال
من لاوجود لذاته من ذاته　　فوجوده لولاه عين محال
فالعارفون فنوا ولما يشهدوا　　شيئاً سوى المتكبر المتعال

وجه وقد ذكر ظم برهان وجوده تعالى بقوله وجوده له دليل قاطع الخ وبرهان وجوب الوجود مأخوذ من برهان القدم والبقاء كما يأتى ان شاء الله تعالى. قوله ﴿الأمور السبعة الخ﴾ زاد السيوطى عجب الذنب لأنه كالزريعة للانسان منها ينشا عند البعث كما يأتى ونظمها بقوله

ثمانية حكم البقاء يعمها　　من الخلق والباقون فى حيز العدم
هى العرش والكرسى نار وجنة　　وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم

ويدخل فى الجنة ما فيها من الحور والولدان والملائكة الموكلون بها وفى النار ما فيها من العقارب والحيات والزبانية فلا حاجة لزيادة ذلك. قوله ﴿قول القائل الخ﴾ هو ابن أبى العيش الأنصارى الاندلوسى كما فى الديل والتكملة لابن عبد الملك الأوسى. وقوله ﴿فنوا﴾ بفتح النون واسكان الواو على لغة فنى يفنى كرمى يرمى وهى لغة قليلة واللغة المشهورة فنى بالكسر من باب تعب وعليها اقتصر فى المصباح فاذا أسند الى الواو يقال فيه فنوا بضم النون كتعبوا ورضوا ولبعضهم

واو الضمير ان بفعل يتصل　　معتل لام فيه تفصيل قبل
فان يكن ماقبلها قد فتحا　　أو ضم أبقه كما قد وضحا
واضممه حتما ان يكن ذا كسر　　كقولهم رضوا بكل خير

وقوله ﴿ولما يشهدوا﴾ بفتح اللام وتشديد الميم أخت لم فى النفى والجزم والقلب وتفترق

ورأوا سواه على الحقيقة هالكا في الحال والماضى والاستقبال
فالمح بطرفك أو بعقلك هل ترى شيئاً سوى فعل من الأفعال
وانظر الى أعلا الوجود وسفله نظرا تؤيده بالاستدلال
تجد الجميع يشير نحو جلاله بلسان حال أولسان مقال
هو ممسك الأشياء من علوالى سفل ومبدها بغير مثال

وهى طويلة واليه أيضاً يشير القائل

فاذا نظرت بعين عقلك لم تجد شيئاً سواه على الذوات مصورا
وإذ طلبت حقيقة من غيره فبذيل جهلك لاتزال مغترا

والقائل

ألله ربى لاأريد سواه هل فى الوجود الحق الاالله
ذات الاله بها قوام ذواتنا هل كان يوجد غيره لولاه

وهذا المعنى أيضاً هو الذى ورث أهل البصائر السليمة الزهد فى الأكوان فلم يفرحوا بموجود غير الله ولم يأنسوا بشيء سواه حتى لايكون فرحهم وأنسهم عرضة للزوال واعقاب الحسرة مر بعضهم على مريد يبكى فسأله عن سبب بكائه فقال مات أستاذى قال ولم جعلت أستاذك من يموت وأنشدوا

ليكن بربك عزك يستقر ويثبت فان اعتززت بمن يموت فان عزك ميت

معها فى خمسة أموركما هو معلوم فى محله وفى رواية فنوا به لم يشهدوا . وقوله ﴿سوى فعل﴾ من الأفعال العوض عن الضمير العائداليه تعالى أى من أفعاله تعالى الدالة على وجوده وقدرته وغيرهما من الصفات . قوله ﴿وهى طويلة﴾ زاد الطرنباطى على الألفية على ماعند ش :

هو ممسك الأشياء من علو الى سفل ومبدعها بغير مثال
وجب الوجود لذاته وصفاته فردا على الأكفاء والأمثال
فاسكن اليه بهمة علوية متنزهاً عما سوى الفعال
يبقى وكل يضمحل وجوده ماواجب كمقيد بزوال
وهو الذى يرجى ويخشى لاتلذ بسواه فى حال من الأحوال
فالشرع جاء بذا وأنوار الهدى قد أيدته فعش خلى البالى

قوله ﴿وهذا المعنى﴾ أى ماتقرر من أن ماسوى الله هالك فى الأزمنة الثلاث . قوله ﴿من

وهذا الزهد فى الاكوان قد أفضى بهم الى مقامات سنية ومراتب علية فمنهم من يغنى عنها بالكلية ويستغرق فى شهود المكون فلا يبقى له شعور بنفسه ولا بشىء غير المولى جل وعلا قال بعضهم رأيت بعض الوالهين فقلت ما اسمك قال هو فقلت من أنت قال هو فقلت من أين تجىء قال هو فقلت من تعنى قال هو فلا أسأله عن شىء الا قال هو فقلت لعلك تريد الله فصاح وخرجت روحه ومنهم من يشهد الحق فى الأكوان بأن يلاحظها من حيث إنها مرايا وآلات للتعريف ومظاهر لكمالات باريها فان إبرازها مظهر لوجوده وحياته وقدرته وتخصيصها مظهر لارادته واحكامها واتقانها مظهر لعلمه وحكمته وهكذا وهذا النوع أكمل من الأول لأنه تعالى لم يظهر المملكة ليذهل

يفنى عنها﴾ أى عن الأكوان باسقاط نظره اليها واستغراقه فى شهود مكنوها فمن أسقط شيئاً عن نظره فقد فنى عنه فمن ترك أفعاله المذمومة فقد فنى عن شهواته وبقى بانابته ومن زهد فى الدنيا فقد فنى عن الرغبة فيها وبقى بزهده وهكذا فمن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد عينا ولا أثرا فقد فنى عن الخلق وبقى بالحق وهذا هو المراد بالفناء والبقاء عند الصوفية لما فى رسالة القشيرى وقال ابن عباد رضى الله عنه الفناء على ثلاثة أوجه فناء فى الأفعال ومنه قولهم لا فاعل إلا الله وفناء فى الصفات أى لا حى ولا عالم ولا قادر ولا مريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم إلا الله وفناء فى الذات أى لا موجود على الاطلاق إلا الله تعالى وأنشدوا

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى   فكان فناؤه عين البقاء   اهـ

والمقام الثالث هو الذى سأله أولا مولانا عبد السلام رضى الله عنه بقوله وزج بى فى بحار الأحدية الخ قال الامام الخروبى قصد الشيخ أن ينقل الى حضرة الجمع والمستغرق فيها لا يشهد الا الله تعالى فهو دائم الشهود متصل الورود منزل الروح عن محل الفرقة منعماً بالبقاء الدائم والفناء عن جميع العوالم اهـ الخ ولما كان هذا المقام فيه خطر طلب الشيخ السلامة فيه فقال وأنشلنى أى خلصنى من أوحال التوحيد التى زلت فيها أقدام كثير وجرى على لسانهم ما يوهم الحلول والاتحاد وان كانوا برءاء منه كما يأتى لنا فى محل آخر ومن ذلك كلام هذا البعض من الوالهين لأنه لم ير شيئاً يجيب به الا من له الوجود الحقيق وتقدم أن بعضهم حمل قول الأشعرى الوجود عين الموجود على المقام الثالث. قوله ﴿وهذا النوع﴾ أى صاحب هذا المقام أكمل من صاحب المقام الأول وقد يترقى صاحب المقام الأول الى الثانى كما هو الحال فى حال العارفين وقد يبقى فى مقامه الى أن يموت وقد أشار فى الحكم العطائية الى

الخلق عنها بالكلية ولا يوقف عندها بل ليشهد فيها فالمطلوب منك أن تراها بعين من لا يراها من حيث ظهور الحق فيها ولا تراها من حيث ذاتها قال ابن عطاء الله فى المنن وأنشد

ماأبينت لك العوالم الا   لتراها بعين من لا يراها

فارق عنها رقى من ليس يرضى   حالة دون أن يرى مولاها

ومنهم من يشهد الحق قبل الأكوان بأن يستدل به عليها عكس طريق العامة وهذا شأن أهل الجذب الذين تلاشت الأكوان فى نظرهم بشهود مكونها وطال عهدهم بهافنسوها لكن علمهم

المقامين بقوله وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق فهو عبد مواجه بالحقيقة سالك للطريقة غير أنه غريق الأنوار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقائه وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا العكس ولا فناؤه يصده عن بقائه ولا العكس يعطى كل ذى حق حقه اه الخ. قوله ﴿لأنه تعالى الخ﴾ هذا بيان لكونه أكمل من الأول لأن من كمال العرفان شهود عبد ورب وكل عارف فنى عن شهود العبد فى وقت فليس بكامل المعرفة فى ذلك الوقت بل صاحب حال وهو سكران لا تحقيق عنده قال ابن العربى الحاتمى اجتمعت روحى بسيدنا هارون عليه السلام فقلت يانبى الله كيف قلت فلا تشمت بى الأعداء ومن الأعداء حتى تشهدهم والواحد منا يصل الى مقام لا يشهد فيه الا الله تعالى فقال عليه السلام صحيح ماقلت ولكن اذا لم يشهد أحدكم الا الله تعالى فهل زال العالم فى نفس الأمر كما هو مشهدكم أوهو باق وانما حجبتم عنه فقلت له العالم باق وانما حجبنا نحن عن شهوده فقال عليه السلام قد نقص علمكم بالله فى ذلك المشهد بقدر مانقص من شهود العالم فانه كله آيات لله تعالى فافادنى مالم يكن عندى قوله ﴿ومنهم من يشهد الحق قبل الأكوان الخ﴾ الفرق بينه وبين الأول أن الأول لا شعور له بالأكوان بالكلية لاستغراقه فى الشهود بخلاف صاحب هذا المقام فله شعور بها بعد ملاحظة المكون قوله ﴿عكس طريق العامة الخ﴾ المراد بهم هنا من يستدل بالأثر على المؤثر لأن أهل الدليل والبرهان عوام بالنسبة الى أهل الشهود والعيان قال أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه انا لننظر الى الله ببصر الايمان والايقان فاغنانا ذلك عن الدليل والبرهان ويستدل به على الخلق هل فى الوجود شىء سوى الواحد الحق فلا نراهم وان كان ولا بد فنراهم كالهباء فى الهواء ان فتشتهم

بفيضان إحسان الحق وسعت رحمته دلهم على تكوينها فهم يستدلون بالذات على الصفات وبها على التعلقات وبها على المتعلقات عكس السالكين والى الفريقين أشار فى الحكم بقوله دل بوجود آثاره على وجود أسمائه وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه وبوجود أوصافه على وجود ذاته اذ محال أن يقوم الوصف بنفسه فان باب الجذب يكشف لهم على كمال ذاته ثم يردهم الى شهود صفاته ثم يرجعهم الى التعلق بأسمائه ثم يردهم الى شهود آثاره والسالكون على عكس هذا فنهاية السالكين بداية المجذوبين وبداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد فربما التقيا فى الطريق

لم تجد هو شيئاً . قوله ﴿بالذات على الصفات﴾ أى لأن كل ذات لا بد لها من صفات تقوم بها تناسب حالها . وقوله ﴿وبها على التعلقات﴾ أى يستدل بالصفات على تعلقاتها بالآثار ككون القدرة تقتضى مقدورا والارادة تقتضى مرادا والعلم يقتضى معلوما وهذا هو المناسب هنا بدليل قوله وبها أى بالتعلقات على المتعلقات بفتح اللام أى الآثار المخلوقة وعليه حمل بعضهم كلام الحكم كما يأتى . قوله ﴿بوجود آثاره﴾ أى مكوناته المتقنة على وجود اسمائه اذ لا يتصور ذلك الا من قادر مريد عالم . وقوله ﴿على ثبوت أوصافه﴾ أى من القدرة والعلم مثلا . وقوله ﴿على وجود ذاته﴾ هذا هو المطلوب عند السالكين فاول مايظهر لهم الآثار فيستدلون بها على الأسماء وبالأسماء على الصفات وبالصفات على وجود الذات وهم الذين يقولون مارأينا شيئاً الا رأينا الله بعده . قوله ﴿الى شهود صفاته﴾ أى بأن يشاهدوا ارتباطها بالذات قوله ﴿ثم يرجعهم الى التعلق الخ﴾ قال الشرقاوى والشرنوبى على الحكم بأن يشاهدوا بالذوق تعلقها بالآثار . وقوله ﴿الى شهود آثاره﴾ أى صدورها عن الأسماء فاول ماظهر لهؤلاء حقيقة الذات المقدسة بقدر وسعهم ثم ردوا منها الى مشاهدة الصفات ثم رجعوا الى تعلق الأسماء بالآثار وان شئت قلت الى تعلق الآثار بالأسماء أى استنادها اليها ثم انزلوا الى شهود الآثار وهم الذين يقولون مارأينا شيئاً الا رأينا الله قبله . قوله ﴿فنهاية السالك﴾ أى وهو شهود الذات المقدسة . قوله ﴿وبداية السالك﴾ أى وهو التعلق بالآثار وشهود استنادها الى الله تعالى . قوله ﴿لكن الخ﴾ أى ليسا بمتحدين من كل وجه فان نهاية السالك وان كان فيها جذب لكنه مصحوب بالتمكن وعلم أصول الطريق ومعرفة عقبات النفس لأنه لم يصل الى ذلك الابعد تعب ومشقة بخلاف بداية المجذوب فليس فيها تمكن فلذا تحصل لهم الغيبة وتصدر منهم أفعال لايدرون ماهى ويفعلون أفعالا منكرة فى الشرع ولا يعاقبون عليها لتغطية عقولهم التى

هذا فى ترقيه وهذا فى تدليه اه وقال أيضاً شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله وأثبت الأمر من وجود أصله والاستدلال عليه من عدم الوصول اليه ومنهم

عليها مدار التكليف بالانوار والشهود . قوله (فربما التقيا الخ) أى بأن يجتمعا فى تجلى الأسماء أو الصفات لكن المجذوب اذا انتقل من ذلك ينتقل الى الآثار والسالك الى الصفات قال سيدى احمد بن عجيبة واعلم أن الناس على أربعة أقسام سالكون فقط مجذوبون فقط سالكون ثم مجذوبون ومجذوبون ثم سالكون فالاولان لا يصلحان للتربية والارشاد لأن الاول ظاهر محض فلا نور فى باطنه يجذب به والثانى لا سلوك عنده يسير به والأخير ان يصلحان للتربية مع أفضلية الأول اه ومراده بالناس المتوجهون الى الله تعالى وأما الغافلون فلا مدخل لهم هنا وقال بعضهم أقسام السالك والمجذوب اربعة لانهما اما ان يكون فى البداية او فى النهاية او احدهما فى البداية والآخر فى النهاية وفيه قسمان فالسالك نهايته اكمل من المجذوب فى نهايته لما مر والمجذوب فى نهايته اكمل من السالك فى بدايته لأن الأول يشهد الأشياء بالله والثانى يشهدها بنفسه وشتان ما بينهما كما يأتى فى كلام الحكم واختلف فيما اذا كانا معا فى النهاية وان اشتركا فى الصلاحية للتربية فذهب قوم الى ان من تقدم جذبه على سلوكه اعلى واتم وعليه درج صاحب بداية السلوك حيث قال

وأفضل الرجال دون ريب ... من سلك الطريق بعد الجذب

وذهب آخرون الى ان من تقدم سلوكه على جذبه أعلى واكمل فى التربية وعليه درج بعضهم حيث قال :

والجذب ان جاء من بعد السلوك له ... فضل على الجذب مما السعى تاليه

والى هذا التفصيل اشار العلامة سيدى عبد القادر الكوهن بقوله

ورجح السالك فى النهاية ... على الذى جذبه فى البداية

وفضل المجذوب مطلقا على ... سالك فى بداية قد حصلا

وفى مساوتهما نهاية ... خلف جرى دمت لك الرعاية اه الخ

قوله (شتان) اى بعد ما بين من يستدل به على الاشياء و بين من يستدل عليه بالأشياء فاو فى كلام الحكم بمعنى الواو وقوله عرف الحق اى الوجود الواجب لاهله وهو الله تعالى فاثبت الأمر وهو الحوادث العدمية من وجود اصله وهو الله تعالى اى جعل وجودهم مستفاد من وجوده تعالى وقوله من عدم الوصول اليه اى لأنه استدل بالمجهول على المعلوم و بالعدم على

من يشهد الحق مع الأكوان دفعة وهذا شأن من اعتاد استحضار أن الحق هو الموجود الحقيق وأن وجود الأكوان عارية مسبوق بالعدم و يلحقه العدم و يصح فى كل لحظة أن يلحقه العدم وتكررت هذه المعانى على قلبه فصار اذا شاهد الموجودات العرضية تذكر الموجود الذاتى دفعة والفرق بينه و بين من يشهد الحق فيها أن هذا يشهد الأكوان والحق قصدا وذلك يشهد الحق قصدا والأكوان تبعا كالفرق بين من ينظر المرآة لتعرف حالها ولمشاهدة الصورة التى فيها و بين من ينظرها للصورة التى فيها فقط ومنها أى من اللوازم المتباينة التى كان الكلام فيها أن وجوده تعالى لايتقيد بالزمان والمكان لأنه موجدهم و وجود غيره لابدله منهما ومنها أن وجوده تعالى

الوجود و بالأمر الخفى على الظاهر لوجود الحجاب والوقوف مع الاسباب ويرحم الله القائل

عجيب لمن يبغى عليك شهادة وانت الذى اشهدته كل مشهد

قال فى لطائف المنن الأدلة انما تنصب لمن يطلب الحق لا لمن يشهده لان الشاهد غنى عن ان يحتاج الى دليل اه الخ . قوله ﴿ ومنهم من يشهد الحق مع الأكوان الخ ﴾ هذا هو الثالث فى كلامه من اقسام المشاهدة للحق مع الأكوان دون من يفنى عنها وقداشار لها فى الحكم بقوله الكون كله ظلمة وانما أناره ظهور الحق فيه فمن راى الكون ولم يشهده فيه او عنده او قبله او بعده فقد اعوزه وجود الأنوار وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار اه وقال مولانا عبد السلام لابى الحسن الشاذلى رضى الله عنهما حدد بصر الايمان تجد الله فى كل شىء وعند كل شىء ومع كل شئ وقبل كل شىء و بعد كل شىء وفوق كل شىء وتحت كل شىء وقريبا من كل شئ ومحيطا بكل شىء بقرب هو وصفه و بحيطة هى نعته وعد عن الظرفية والحدود وعن الأماكن والجهات وعن الصحبة والقرب بالمسافات وعن الدور بالمخلوقات وامحق الكل بوصفه الأول والآخر والظاهر والباطن وهو هو كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ماعليه كان اه وأشار رضى الله عنه الى أن هذه الظروف ليست زمانية ولامكانية بل هى تقريب للافهام لاتدرك الا بالذوق وما كان كذلك تقصر عنه العبارة . قوله ﴿ دفعة ﴾ أى فيكون جامعا بين السلوك والجذب من أول وهلة وهذا من غير الغالب قال ابن عجيبة الغالب على الناس السلوك ثم الجذب والطريق الشاذلية الغالب عليها الجمع بينهما من أول قدم والجذب هو اختطاف الروح من شهود الكون الى شهود المكون ه ثم أن الطريق الشاذلية مبنية على الشكر والطريق الغزالية مبنية على المجاهدة والرياضة وسئل سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله

فى القلوب نور وأنس وعز وغنى و وجود الأغيار فيها ظلمة و وحشة وذل وفقر . فى الحكم كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة فى مرآته ومنها أن وجوده تعالى ظاهر بكل شىء وفى كل شىء ولكل شىء وأظهر من وجوده كل شىء و وجود غيره ليس كذلك اما أنه ظاهر بكل شىء فلأن كل ذرة من العالم مصنوعة له وكل فعل منه يشهد له بالوجود والقدرة والارادة والعلم والحكمة وغير ذلك ولقد أجاد أبو العتاهية اذ يقول

أيا عجبا كيف يعصى الاله ... أم كيف يجحده الجاحد
ولله فى كل تحريكة ... وتسكينة فى الورى شاهد
وفى كل شىء له آية ... تدل على أنه الواحد

واما أنه ظاهر كل شىء فمن حيث أن الاكوان مرايا ومظاهر لتجلى صفاته وتعرف كمالاته كما مر وفى ذلك قيل ألاحظه فى كل شىء رأيته ... وأدعوه سرا بالمنى فيجيب
ملأت به قلبي وسمعى وناظرى ... وكلى وأجزائى فأين يغيب

عنه أيها افضل فقال طريقة الشكر هى الأصلية وهى التى كانت عليها الأنبياء وهى عبادة الله تعالى على اخلاص العبودية مع الاعتراف بالعجز والتقصير فلما علم منهم تعالى الصدق اثابهم بالفتح فلما سمع أهل المجاهدة ما حصل لهم جعلوا ذلك هو مطلوبهم فجعلوا يطلبونه بالصيام والقيام ونحوهما حتى حصل والطريقتان معا على صواب ولكن طريقة الشكر أصوب واخلص ثم قال ونحن نتكلم على الرياضة مطلقا كانت من المحق أو من المبطل ولسنا نتكلم على رياضة ابى حامد بالخصوص فانه امام حق وولى صدق ه انظر الباب الخامس من الابريز قوله ﴿كيف يشرق الخ﴾ بضم الياء أى يستنير و يضىء وصور الاكوان اشخاصها وتماثلها الحسية والمعنوية والاكوان انواع المخلوقات ومنطبعة أى ثابتة والمرآة آلة معلومة استعيرت هنا للبصيرة التى هى عين القلب التى تتجلى فيها الأشياء قال ابن عجيبة جعل الله تعالى قلب الانسان كالمرآة ينطبع فيها ما يقابلها وليس لها الا وجهة واحدة فاذا أراد الله عناية عبد شغل فكرته بأنوار ملكوته وأسرار جبروته ولم يعلق قلبه بمحبة شىء من الأكوان فانطبعت فيه الأنوار وأشرقت فيه شموس المعارف واذا أراد الله خذلان عبد بعدله وحكمته أشغل فكرته بالأكوان الظلمانية فانطبعت فى مرآة قلبه فانحجب بظلمتها عن اشراق شموس العرفان وأنوار الايمان فكلما تراكمت صور الأكوان فيها انطمس نورها واشتد حجابها فلا ترى الا الحسن ولا تتفكر الا فيه فمنها ما يشتد حجابها و ينطمس

واماانه ظاهر لكل شيء فلقوله و إن من شيء الا يسبح بحمده وأخرج أبو الشيخ وابن مردو يه عن ابن عباس الزرع يسبح وأجره لصاحبه والثوب يسبح و يقول الوسخ لصاحبه ان كنت مؤمناً فاغسلنى وأخرج ابن حاتم عن عكرمة الأسطوانة تسبح والباب يسبح وفى شرحنا على الحكم عند قوله وهو الذى ظهر لكل شيء من هذا النمط العجب العجب واماانه أظهر من كل شيء فلأن ظهور الوجود الذاتى المطلق أقوى من العرضى المقيد ومن ثم كان اسمه الله أعرف المعارف كما قاله امام النحو رحمه الله لأن ظهور الاسم على حسب ظهور المسمى فان قلت كيف خفى مع هذا الظهور الاتم حتى ضلت عقول وزلت أقوام وعجبت بصائر وفشى الزيغ اعتقادا وعملاقلت

نورها بالكلية فتنكر وجود النور من أصله وهو مقام الكفر والعياذ بالله تعالى ومنها مايرق صداها و يقل حجابها فتقر بالنور ولاتشاهده وهو مقام عوام المسلمين وهم متفاوتون فى القرب والبعد وقوة الدليل وضعفه كل على قدر حاله وفى الحديث ان القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد وأن الايمان يخلق أى يبلى كما يبلى الثوب الجديد وفى حديث آخر ان العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت فى قلبه نكتة سوداء فان استغفر سقلت وان عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه فذلك الران الذى ذكر الله تعالى بقوله : كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون اه واقتصر (ش) عن هذه الحكمة على محل الشاهد وتمامها أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنبات غفلاته أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته اه ولا تظن أيها الطالب أن ماأطال به (ش) هنا وتبعناه عليه خروج عن الموضوع بل هو خالص التوحيد وتوحيد الخواص قوله ﴿الا يسبح بحمده﴾ أى بلسان المقال كما يدل عليه آخر الآية وقد سمع تسبيح الحصاة والطعام فى كفه صلى الله عليه وسلم وتكرر سماع تسبيح الجمادات للأولياء قال سيدى عبدالعزيز الدباغ فى أحاديث تسبيح الحصا ونحوها أن ذلك هو تسبيحها دائما وانما سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزيل الحجاب عن الحاضرين حتى يسمعوا ذلك انظر الباب الأول من الابريز قوله ﴿ويقول الوسخ﴾ بكسر السين أى الثوب الوسخ وانما قال ذلك لأن مسامه تنسد بالوسخ فيمنعه ذلك من التسبيح وهذا يدل أيضاً على أن التسبيح بلسان المقال وانه دائم قوله ﴿الوجود الذى أتى﴾ أى وهو وجوده تعالى وانما قيل فيه ذاتى لأنه بلا علة ولا مؤثر وهو واجب بخلاف وجود غيره تعالى وليس المراد أن الذات أثر فى نفسها الوجود اذ

قصور العقل عن معرفة الشيء حق المعرفة أما لغموضة فى نفسه كحقيقة الروح واما لشدة وضوحه كالشمس التى لا تقاومها الأبصار ولا تقدر على امعان النظر فيها والنهار الذى لا يبصر به الخفاش المبصر ليلا لا لخفاء الشمس والنهار بل لشدة ظهورهما بالنسبة للبصر فكذا عقولنا ضعيفة وجمال الحضرة فى غاية الاشراق مع استغراق دوامه اذ لم ننشر عن ظهوره ذرة من العالم فى وقت ما والشيء يتميز بظهور ضده فنور الشمس وضح بنسخ الظلام له ولولا غيبوبته لظن الظان أنه ليس ثم الا الأجسام والألوان فلما غاب الضوء وخفيت الأجسام والألوان علمنا أن ظهورها كان به فبان وجوده بعدمه ولا ضد لجمال الحضرة يميزه على هذا المنوال ثم لو انتفى الاستغراق وكان بعض الأشياء موجودا به وبعضها بغيره لحصل التمييز أيضاً ولما اشتركت فى الدلالة على نسق واحد أشكل الأمر وانضم الى ذلك أى المكونات المشاهدة بكمالاته يدركها الانسان فى الصبا قبل استجماع عقله فيدركها من حيث ذواتها وقضاء أوطاره منها لا من حيث الدلالة والتعريف ثم يبقى على ذلك و يطول أنسه بها فلا يبقى لها وقع فى قلبه و لا يتنبه لما فى طيها من الحكم ولذا اذا فاجأه مما ليس مأنوساله حيوان أو نبات غريب انطلق لسانه

لا يقول به عاقل فثمرة التقييد بالذات تظهر فى المحترز عنه وهو العرضى كوجودنا . قوله ﴿الخفاش﴾ كعناب واحد الخفافيش التى تطير بالليل والخفش بفتحتين صغر العين وضعف خلقة وقد يكون علة فيبصر صاحبه المشى بالليل دون النهار وفى يوم غيم دون يوم صاح اه مختار وفى بعض نسخ ش الأخفش والكل صحيح لكن الأول الذى فى كلام الأحياء الذى نقله ش . قوله﴿ لا لخفاء الشمس الخ ﴾ ولقد أحسن من قال

ما ضرنى انكار بعض معاشر فضلى وقد شهدت به الأبصار
فنواظر الخفاش تعمى عندما تبدو الشموس وتظهر الأنوار

وقال الآخر :

وجحود من جحد الصباح اذا بدا من بعدما اشتهرت له الاضواء
مادل على أن الصبح ليس بطالع بل مقلة قد أنكرت عمياء

قوله ﴿وجمال الحضرة﴾ أى الالهية يعبر بها عن جانب الرب سبحانه . وقوله ﴿ لم يشهد عن ظهوره الخ ﴾ زاد فى الاحياء فصار ظهوره سبب خفائه فسبحان من احتجب باشراق نوره اختفى عن البصائر والأبصار بظهوره ولا عجب فى كون شدة الظهور سبب الخفاء فان الأشياء

بالمعرفة والتسبيح وهو يرى طول النهار نفسه وأعضاءه وسائر الحيوانات المألوفة وكلها شواهد قاطعة ولا يحس بذلك لطول الأنس فلو قدر أكمه انفتح بصره فجأة فى هذا العالم لخيف على عقله أن ينبهر فهذا وأمثاله مع الانهماك فى الشهوات سبب استيلاء الغفلة والضلالات كذا فى الأحياء فمن شدة الظهور الخفاء كما قيل

وما احتجبت الا برفع حجابها ومن عجب أن الظهور تستر

وقيل أنى يغيب وليس يوجد مثله لكن شديد ظهوره اخفاه

وأما اسمه الباطن فمعناه الذى لاتحيط العقول بكنهه فلا ينافى مادون الاحاطة من الظهور والصفة

تظهر باضدادها وما عم وجوده ولا ضد له يعسر ادراكه ألا ترى أن نور الشمس يتصور خفاءه بسبب ظهوره لولا طريان ضده فانه اذا أشرق على الاجسام لانشاهد الا ألوانها من السواد والبياض مثلا وأما النور فلا ندركه وحده ولكن لما غابت الشمس واظلمت المواضع علمنا أن تلك الأجسام كانت استضاءت بضوء فارقها عند الغروب فعرفنا وجود النور بعدمه الى آخر ماعندش الا أنه اختصر كلامه اختصارا كثيرا انظره فى ترجمة بيان السبب فى قصور الافهام عن معرفته تعالى من الكتاب السادس من ربع المنجيات ونحوه مختصرا ذكره فى المقصد الأسنى فى شرح اسمه تعالى الظاهر والباطن . قوله ﴿وما احتجبت الخ﴾ ذكر ابن عطاء الله فى مقدمة المتن انه وجد بخط شيخه أبى العباس المرسى أبياتاً من جملتها هذا البيت ومن هذا المعنى قول الآخر :

لقد ظهرت فلا تخفى على أحد الا على أكمه لايبصر القمرا

لكن بطنت بما أظهرت محتجباً وكيف يعرف من بالعزة استترا

قوله ﴿وأما اسمه الباطن الخ﴾ هذا اشارة الى جواب عن سؤال مقدر وهو ان الظاهر والباطن متقابلان وهما لا يجتمعان فى ذات واحدة وحاصل الجواب انهما لم يتواردا على محل واحد بل ذلك باعتبارين فالظاهر بصفاته ومصنوعاته والباطن بكنه ذاته أو الظاهر وجوده بآياته ودلائله والباطن المحتجب عن خلقه ونحو ذلك وقال الشيخ زروق هو الظاهر من جهة التعريف الباطن من جهة التكييف ﴿فائدة﴾ قال الشيخ زروق ومما كتبه شيخنا أبو العباس الحضرمى لبعض الاخوان . قوله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم يقرأ بعد صلاة ركعتين خمساً وأربعين مرة لجميع المطالب اه قال ظم رحمه الله تعالى والقدم . قوله

الثانية ﴿القدم﴾ وهو ومابعده من البقاء والغنى المطلق والمخالفة للحوادث والوحدانية صفات سلوب و يقال لها سلبية لأن السلب أى العدم داخل فى مفهومها بمعنى أن كلا منها عدم أمر لا يليق بالمولى جل وعلا فالقدم عدم الأولية للوجود أو قل عدم افتتاح للوجود وقل انتفاء الأولية أو الافتتاح للوجود وأما التعبير بالسلب أو النفى كقول شرح الصغرى سلب العدم السابق وقول ابن سعيد نفى العدم السابق فلا ينبغى لأن حقيقة السلب والنفى فعل الفاعل أى تحصيله للانسلاب والانتفاء وليس هناك فعل وانما هو انسلاب وانتفاء لاعن سلب سالب ونفى ناف على أن سلب العدم السابق ونفيه مع تفسير السلب والنفى بالانسلاب والانتفاء وجود لأن الحاصل حينئذ عدم العدم السابق وعدم العدم

﴿ والصفة الثانية الخ ﴾ فيه ان اطلاق الصفة على صفات السلوب حقيقة وهو كذلك خلافا لمن قال ان اطلاق الصفة على السلوب والاضافات تجوز نعم فى كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الموجودية فباعتبار اتصاف الوجودية اه قال السعد فى شرح المقاصد المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود وأما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث اه . قوله ﴿وهو وما بعده الخ﴾ تقدم ان أول من عدهما من صفات السلوب الفهرى وتبعه سى وليست منحصرة فيما ذكر على الصحيح وانما اقتصروا على هذه الخمسة لأن ماعداها من نفى الولد والصاحبة والمعين وغير ذلك راجع اليها ولو بالتزام و يأتى ان هذه تؤخذ من الغنى المطلق وقيل ان السلبية منحصرة فى هذه الخمسة وما عداها جزئيات داخلة فيها وهو قريب من الأول . قوله ﴿أو قل عدم الخ﴾ أشار الى ان تعاريف صفات السلوب كثيرة ولا تنحصر فى عدد والمقصود منها شىء واحد وهو عدم أمر لا يليق بالله تعالى كما صدر به (ش) فلا حاجة الى الاطالة بتكثير العبارات . قوله ﴿فلا ينبغى الخ﴾ عبر بلا ينبغى اشارة الى انه يمكن الجواب بأن المراد بالسلب والنفى الانسلاب والانتفاء فلا سالب ولا ناف كما اشار له (ش) و به اجاب (د) قوله ﴿ قوله على انه الخ ﴾ هذا اعتراض ثان على سى وأبى سعيد وأجيب بأن الكلام مبنى على المسامحة لظهور المراد وتصريحهم بانها صفة سلبية لا على تحكيم الألفاظ ولذا قيل اذا فهمت المعانى فلا مناقشة فى الالفاظ واجاب بعضهم بان المعنى ان سبقية العدم مسلوبة عن وجوده تعالى فالنفى فى قولهم سلب العدم السابق منصب على القيد وهو قولهم السابق و كذا يقال فى عبارة ابى سعيد . قوله

وجود فيؤدى الى أن القدم صفة نفسية لاسلبية وسيأتى تضعيفه ثم أن القدم كما يجب للذات العلية يجب لصفاتها السنية فهو تعالى حى بحياة قديمة عالم بعلم قديم مريد بارادة قديمة قادر بقدرة قديمة وهكذا والقدم بمعنى عدم الأولية للوجود خاص بذاته تعالى وصفاته وأما اذا أطلق القدم فى حق الحادث كقولنا بنيان قديم فالمراد طول مدة وجوده فقط وان كان مسبوقا بالعدم وهو بهذا المعنى محال فى ذاته تعالى وصفاته ولهذا ورد فى الحديث لايزال الشيطان بأحدكم يقول

﴿ثم ان القدم الخ﴾ نحوه لسى قال (د) فيه ان كون ماذكر معنى القدم فى ذاته تعالى وصفاته الوجودية مسلم واما فى حق صفات الاحوال فغير مسلم لانه اعتبر الوجود فى تلك العبارات ولا وجود للأحوال فان قيل أرادوا بالوجود الثبوت قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعريف اه وعليه فيقال فى تعريف القدم عدم الأولية للوجود أو الثبوت فتدخل صفات الأحوال بقولنا أو الثبوت ثم قال (د) واما صفات السلوب فتتصف بالقدم ان قلنا أن القديم مرادف للازلى وان كلا منهما الأمر الذى لا أول له سواء كان وجوديا أو عدميا أو ثبوتيا ولا تتصف بالقدم أن قلنا القديم أخص من الأزلى وانه الموجود الذى لا أول له وجوديا كان أولا وعليه فيقال فيها أزلية ولا يقال قديمة اه الخ وقال البيجورى على الجوهرة اعلم أن لهم فى القديم والأزلى ثلاثة أقوال الأول أن القديم هو الموجود الذى لا ابتداء له والأزلى مالا أول له عدميا أو وجوديا فكل قديم أزلى ولا عكس الثانى أن القديم هو القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده والأزلى مالا أول له عدميا كان أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره وهذا هو الذى يفهم من كلام السعد الثالث أن كلا منهما مالا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو لا وعلى هذا فهما مترادفان فعلى الأول السلبية لاتوصف بالقدم وتوصف بالقدم وتوصف بالأزلية بخلاف الذات العلية والصفات الثبوتية فانها توصف بالقدم والأزلية وعلى الثانى الصفات مطلقا لاتوصف بالقدم وتوصف بالأزلية بخلاف الذات العلية فانها توصف بكل منهما وعلى الثالث كل من الذات والصفات مطلقا توصف بالقدم والأزلية ه واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر فى وجوده إلى مؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب اليه الأعاجيم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى . قوله ﴿طول مدة وجوده الخ﴾ حدها الفقهاء سنة فأكثر فمن لم يمكث سنة لايقال فيه قديم

له من خلق كذا من خلق كذا وهو يقول له الله حتى يقول له من خلق الله فمن وجد ذلك فليقل لا إله الا الله أى لا خالق له لأنه المعبود بحق للمخلوقين فلا يكون مخلوقا مثلهم و يجوز أن يطلق عليه تعالى قديم وان قلنا بالأصح أن أسماء تعالى توقيفية لوروده فى السنة و لا يشترط فى ذلك تواتر على الصحيح وقد عده ابن ماجه والنسائى فى التسعة والتسعين من رواية أبى هريرة على أن سعد الدين قال فى شرح النفسية اطلاق الواجب والموجود والقديم عليه تعالى بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية وكذا تجب لذاته تعالى اه وصفاته الذاتية ﴿البقاء﴾ وهو الصفة الثالثة

فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق عليه من مضى عليه سنة وهو فى ملكه واعلم أن القدم فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى عدم افتتاح الوجود ومجازى طول المدة وفى أصل اللغة بالعكس. قوله ﴿توقيفية الخ﴾ أى لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشارع بأن يرد به الكتاب أو السنة أو الاجماع وهذا مذهب الأشعرى ومن تبعه وصححه السبكى وقالت المعتزلة يجوز أن تطلق عليه الأسماء اللائق معناها به تعالى وان لم يرد بها الشرع ومال اليه الباقلانى فقال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى يجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما فمن ثم لم يجز اطلاق عارف وفقيه ونحوهما وذهب الامام الغزالى الى جواز اطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لأن اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها تصرف فى المسمى وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه اه وفى شرح المواقف ليس الكلام فى الأسماء والأعلام الموضوعة فى اللغات بل فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال اه وقال السعد فى المقاصد محل النزاع ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد اذن به وكان مشعرا بالجلال من غير وهم بالاضلال اه . قوله ﴿لورود السنة الخ﴾ أشار الى أن هذا ليس من محل النزاع لوروده خلافا لما يقتضيه كلام (سى) أولا . وقوله ﴿ولا يشترط الخ﴾ هذا جواب عما يقال ماورد فيه من قبيل خبر الآحاد وهو ظنى لا يعول عليه فى الأمور الاعتقادية فيجاب بأن التسمية من باب الأمور العلمية فيكتفى فيها بالظنى لا من باب الأمور الاعتقادية وقال المقترح فى شرح الارشاد قد أطلق أئمتنا أن القياس لا يجرى فى أسمائه تعالى انحصرت مداركها فى الكتاب والسنة والاجماع وهل يشترط أن يكون الخبر الوارد فى أسمائه تعالى متواترا الصحيح أنه لا يشترط لأن الجواز العقلى يمكن أخذه من خبر الآحاد اه قال (ظم) كذا البقاء . قوله ﴿وصفاته الذاتية الخ﴾ وهى الوجود والمعانى والمعنوية على القول بها ولا يقال

وهوعدم الآخرية للوجود أوقل عدم انتهاء الوجود أوقل انتفاء الآخرية والانتهاء للوجود و وجوب البقاء خاص بذاته تعالى وصفاته الذاتية وأما المستثنيات السبعة التي لا تفنى وقد تقدمت فبقاؤها جائز لا واجب بدليل حدوثها وهي باقية بابقائه لو انقطع امداده عنها لاضمحلت و بما مر في معنى القدم والبقاء في حقه تعالى علم أنهما مما لا تدرك العقول كنهه لأنها وان مدت نظرها في الماضي والآتي الى ماعسى أن تمد اليه وجدت القدم قبله والبقاء بعده فتكل وترجع و كيف يمتد نظرها الى غير أصل و بداية وغير آخر ونهاية فالعجز عن الادراك ادراك كما قاله الصديق وقد عد الحاكم في رواية عن أبي هريرة الباقي في التسعة والتسعين ومنهم من جعل القدم والبقاء راجعين الى الوجود الذي هو صفة نفسية فقسرها بالوجود المستمر في الماضي الى غير ابتداء والوجود المستمر في المستقبل الى غير انتهاء ولا يرد عليه ما أورده في شرح الصغرى من لزوم كونهما صفتين نفسيتين للذات فيلزم أن لا تعقل الذات في الخارج بدونهما مع أنا نتعقل وجود

يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لأنا نقول انما يلزم ذلك في اتصاف وصف وجودي بوصف وجودي كما يأتي في ابطال كون القدم والبقاء صفتي معنى وأما اتصاف وصف وجودي بأمر سلبي فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودي وأما صفات السلوب فقد تقدم الكلام عليها . قوله ﴿راجعين الى الوجود الخ﴾ أي على مافهمه (س) من عبارة هذا البعض وأن قوله البقاء استمرار الوجود في المستقبل والقدم استمرار الوجود في الماضي وهو من اضافة الصفة الى الموصوف وتبعه (ش) قال (د) ويحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفي العدم الطارىء على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية ويحتمل أن يراد به نفسه الذي هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا اه وقال سيدي أحمد المنجور بعد أن استشكل مافهمه (س) ولعل القائل بما ذكر قصد بذلك السلب وقد فسر المقترح البقاء باستمرار الوجود مع كونه يرى أنه سلب وكذا الشريف في شرح الأسرار العقلية فسره على أنه سلب بدوام الوجود فتأمل اه ذلك قوله ﴿في الماضي﴾ هذا يوهم أن الزمان الماضي ظرف الاستمرار وجوده تعالى وكذا قوله ﴿في المستقبل﴾ وليس كذلك ولذا قال ع الأولى حذف المستقبل والماضي لأنه يوهم الاضافة للزمان اه قال (د) ويتلخص من هذا بجعل في بمعنى مع أي استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمن الماضي قوله ﴿من لزوم كونهما الخ﴾ أي على مافهمه (س) لأن هذا القائل لم يصرح بذلك قال الكتاني ولم

الذات فى الخارج ثم نطلب بالبرهان قدمها و بقاءها لأنا نجيب بأن هـذا القائل جعلها وجودا خاصا فهما أخص من مطلق الوجود والذى هو صفـة نفسية لاتعقل الذات فى الخارج دونه هو مطلق الوجود الأعم ولايلزم من ثبوت وصف مالأعم من حيث عمومه ثبوته للأخص فان الحيوان مثلا الذى هو أعم من الانسان ثبت له الانقسام الى ناطق وغـيره ولم يثبت ذلك للانسان الأخص و زعم قوم أن كلا من القدم والبقاء صفة معنى موجودة قائمة بالذات العلية كالعلم والقدرة ورد بأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين باقيين بقدم و بقاء آخرين وننقل الكلام الى

أقف على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن (ص) مطلع وذكر الملوى أنه قول للاشعرى ووجه مافهمه (سى) أن مطلق الوجود صفة نفسية لاتعقل الذات بدونها والوجود المقيد فرد منه ولاشك أن ماثبت للاعم يثبت للاخص فيلزم أن هذا القيد صفة نفسية لاتعقل الذات بدونه . قوله ﴿لانا نجيب لخ﴾ قد تفطن ع الى هذا الجواب فاشار رده بقوله لايقال لايلزم من كون الوجود الغـير المقيد صفة نفسية كون الوجود المقيد بالدوام والاستمرار كذلك لانا نقول انمـا ذلك فى القيد الخارج عن حقيقة المقيد ولا كذلك ما الـكلام فيه فان الوجود المستمر هو الوجود الدائم وليس دوامه امرا زائدا بل هو هو (اه) وقد مر أن الصفة النفسية لاتعقل الذات بدونها فى الخارج فهـو من ذاتياتها . قوله ﴿ولا يلزم الخ﴾ هـذا مسلم فى القيود والأوصاف الخارجة عن ماهية الاعم كالانقسام فى مثاله وأما الداخلة فى ماهية فلابد منها فى الخاص لأنه فيه مافى العام وزيادة ألا ترى الى النمو والاحساس مثلا الداخلين فى ماهية الحيوان فلا بد منها فى ماهية الانسان وغيره من أفراد الحيوان ولعل ش نظر الى القيد فقط وهو الاستمرار وجعله خارجا عن ماهية الوجود والذات تتعقل بدون استمرار وجودها وقد صرح بهذا (د) حيث قال معترضا على (سى) أن كلامه لايتم لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود نعم أصل الوجود صفة نفسية لاتتحقق الذات خارجا بدونه ولكن ليس كلامنا فيه اه وتقدم عن (ع) أن الوجود المستمر فى حقه تعالى هو الوجود الدائم وليس دوامه أمرا زائدا عليه . قوله ﴿موجودة﴾ أى فى الخارج بحيث يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعانى على هذا القول ونسب الى الاشعرى . قوله ﴿ان يكونا قديمين لخ﴾ أى لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به ولأنه لا يعقل موجود فى الأزل عاريا عن القدم وقوله فيلزم الدور أو التسلسل لخ يلزم الدور ان كان القدم

الآخرين فيلزم الدور أو التسلسل قلت ويلزم منه أيضاً قيام المعنى بالمعنى وفرق بعضهم بينهما فجعل القدم من السلوب والبقاء من المعانى الموجودة والحق الأول أى أن كلا منهما صفة عدمية أى تنفى معنى لا يليق بجلاله تعالى ثم أن وجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء وكذا قد يوجد اللزوم بين غير ماذكر من الصفات الآتية لكن لما كان اللزوم قد يخفى وخطر الجهل فى هذا العلم كبيرا اعتنوا بتفصيل الصفات والدلالة عليها بالمطابقة ايضاحا واحتياطا ومبالغة

والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول باقين بالبقاء الأول ويلزم التسلسل ان استمرت سلسلة القدم والبقاء ونقل ابن عرفة عن بعضهم أنه قال التسلسل اللازم هو فى الآثار فان كون الذات باقية ببقاء الذات وكون البقاء باقيا ببقاء يقتضيه البقاء وهلم جرا لا امتناع فيه نقله (ع) وقال (د) فان قيل لانسلم لزوم الدور أو التسلسل لجواز قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء أو يكونا قديمين بالقدم الذى صارت به الذات قديمة وباقيين ببقاء كذلك فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان قلت لو كان كذلك لزم على الأول وجود المعلول بدون علته وهى قيام القدم والبقاء بهما ولزم على الثانى اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو كون الذات قديمة باقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثر فى الذات وفى نفسه والبقاء كذلك وكل من وجود المعلول بدون علته واتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذلك ما أدى اليه هـ لخ . قوله ﴿قلت﴾ أى زيادة على ماذكره (سى) وقوله ﴿قيام المعنى بالمعنى﴾ أى وهو باطل لأن المعنى انما يقوم بالذات وأيضا يلزم عليه الترجيح بدون مرجح اذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائما والآخر مقوما به قوله ﴿وفرق بعضهم لخ﴾ هذا القول مردود من وجهين الأول مامر من لزوم الدور أو التسلسل فى صفة البقاء الثانى أن العلة فى جعل صفة القدم سلبيا موجودة فى البقاء فالتفريق بينهما تحكم ولهذا قال (سى) وهذا القول أشد ضعفا مما قبله وتحصل من كلام (ش) أن جملة الأقوال فى القدم والبقاء أربعة قيل سلبيتان وقيل نفسيتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى قوله ﴿ثم أن وجوب الوجود﴾ قال فى المواقف خاتمة لما ثبت أن الصانع واجب فقد ثبت انه أزلى أبدى ولا حاجة الى جعلها مسألة برأسها والمتكلمون انما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك وعنه غنا فلا نطول به وقال المسطاسى فلنقتصر فى الدلالة على اثبات القدم والبقاء على طريقة حسنة مختصرة ذكرها بعضهم وهو انه تعالى واجب الوجود لذاته وواجب الوجود

فى تحلية القلوب بيواقيت عقائد الايمان والرابعة ﴿الغنى﴾ المطلق ويعبر عنه بالقيام بالنفس ومعناه عدم افتقاره تعالى الى شىء من الأشياء فلا يفتقر الى محل يقوم به قيام الصفة بالموصوف لأنه تعالى ذات موصوفة بالصفات لاصفة كما يدعيه طائفة من النصارى ومن فى معناهم من

لذاته لايصح فى العقل عدمه فالبارى لايصح فى العقل عدمه فلزم قدمه وبقاؤه ووجه الدلالة من هذا ان حقيقة الوجود الواجب لايقبل العدم مطلقاً فانتفاء العدم السابق يدل على قدمه وانتفاء العدم اللاحق يدل على بقائه ببيان المقدمة الأولى هو انه لو لم يكن واجباً لكان جائزا ولو كان جائزا افتقر الى مقتض فيتسلسل أو يقف الى واجب لذاته وهو الاله الحى وبيان المقدمة الثانية هو ان أحكام العقل ثلاثة واجب وجائز ومستحيل اه الخ نقله (ع) ووجه افرادهما بالذكر أشار له سى فى الكلام على المستحيلات وذكره (ش) هنا بقوله لكن لما كان الخ قال ظم ﴿والغنى المطلق عم﴾ قوله ويعبر عنه بالقيام بالنفس وبه عبر سى قال الكتانى الباء للآلة وفيه سوء أدب لأن الآلة هى الواسطة فى الفعل ولا تناسب هنا وتخلص عنه سيدى يحيى الشاوى بقوله وسرها يظهر بالنسبة للمقابل يعنى ان قيامه بنفسه أمر حصل له من ذاته لامن غيره فليس غيره آلة لقيامه بنفسه حتى يحتاج اليه وقيل للسببية وهو أولى وجعلها الملوى للظرفية المجازية المعنى قيامه فى نفسه ليس باعتبار شىء آخر واضافة نفس للضمير للبيان والمراد الذات ويؤخذ منه اطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة قال تعالى . ويحذركم الله نفسه . كتب ربكم على نفسه الرحمة . قال الامام الغزالى فى المقصد الأسنى القائم بنفسه مطلقاً هو الواجب الوجود المكتفى بذاته وصفاته بحيث لاقوام له من غيره ولا حاجة له فى دوام وجوده لغيره فان كان مع ذلك يقوم بقدرته كل موجود حتى لايتصور للاشياء وجود ولا دوام وجود الا بقدرته فهو القيوم وهو الله تعالى قوله ﴿الى شىء الخ﴾ هذه عبارة سى فى شرحه فعمم بعد ان خصص فى المتن بالمحل والمخصص قال (د) ان قيل هذا التفسير يخالف ماذكره فى المتن قلت لايخالفه بل مافى المتن يستلزمه وذلك لأن سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والى مايحصل الغرض وغير ذلك لأنه لو افتقر لشىء منها لكان ممكناً والممكن وجوده حادث فيفتقر الى المحل والمخصص اه وبه يجاب عن بحث (ش) فى عبارة الصغرى الآتى . قوله ﴿لأنه تعالى ذات الخ﴾ ذكر ولى الدين العراقى فى جواز اطلاق لفظ الحقيقة والماهية فى حقه تعالى خلافا وذكر عن تقى الدين السبكي الوقف فى استعمال لفظ

الباطنية ممن ينتسب بزعمه الى التصوف ولا يفتقر فى ذاته ولا فى صفاته الى مخصص أى فاعل

الذات لأنه لم يرد فيه قاطع ولا خبر آحاد الا أن يثبت ذلك باجماع المتكلمين وقد أطلق ذلك سيدنا خبيب فى قوله

وذاك فى ذات الاله وان يشأ   يبارك على أوصال شلو ممزع

وقال تعالى: وأصلحوا ذات بينكم. أى حقيقة وصلكم وقال تعالى عليم بذات الصدور. والحاصل ان الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة تأنيث ذوواما ان قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الأسمية فلا محذور فيه وعليه اصطلاح المتكلمين اه (ع) وذكر أبو على اليوسى الخلاف فى الذات والحقيقة وأحد وشىء وان الحق جواز ذلك وأما الشخص فيمتنع اطلاقه كالماهية عند المحققين والخلاف فى احد الواقع فى النفى نحو لا أحد أغير من الله وأما فى الاثبات كما فى القرآن فلا خلاف فيه والفرق ان الأول بمعنى شخص كما فى رواية اه قوله ﴿موصوفة الخ﴾ فيه جواز تأنيث الأوصاف الجارية على الذات العلية خلافا لط كما مر التنبيه عليه فى الكلام على اسم الجلالة وان كان شيخنا المحشى سلم كلامه هناك فقد اعترضه هنا. قوله ﴿كما تدعيه طائفة الخ﴾ أى قالت الاله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل هو صفة تقوم بالغير وان عيسى قام به الاله قيام الصفة بالموصوف وأما جلهم فيقولون الاله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالآب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدوس ويعنون بالاقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه ويقولون ان اقنوم العلم الذى هو جزء الاله انتقل لعيسى عليه السلام وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وهذا مما يدل على سخافة عقولهم انظر (د) قوله ﴿من الباطنية﴾ قال (د) هم قوم كفار ينفون الشريعة ويقولون ماورد فى القرآن من الأحكام كوجوب الصلاة وحرمة الزنا ليس على ظاهره ويقولون ان الاله صفة قائمة بكل احد ولذا قالوا مافى الجبة الا الله اه. قوله ﴿ممن ينتسب الخ﴾ هذا زاده سى فى شرح صغرى الصغرى وأسقطه فى شرح الصغرى وهو الصواب قال فى شرح الكبرى وعزا أصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما أخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم مافى الجبة الا الله وانا الحق ونحو ذلك من بعض علماء الطريق يتأول لهم وينزههم عن ذلك ويقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها الا الله تعالى فيغيب عن نفسه فضلا عن غيره ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء

يخصصه بالوجود بدل العدم أو الحياة والعلم بل الجمادية والجهل لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى وصفاته فبغناه عن المحل لزم أنه ذات لاصفة وبغناه عن المخصص لزم أن ذاته ليست كسائر الذوات المستغنية عن المحل أيضا لأنها وان استغنت عن المحل أى ذات أخرى تقوم بها فهى مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا الى المخصص أى الفاعل وهو الله تعالى وأما صفاتها الحادثة فتفتقر الى المحل والمخصص أيضا الذى يخصص بعضها بالوقوع بدلا عن مقابله كالبياض والسواد والطول أو القصر والحياة أو الجمادية والعلم والجهل والحاصل أن الموجودات باعتبار الاستغناء عن المحل والمخصص والاحتياج اليهما أو الى أحدهما أربعة أقسام مايستغنى عنهما وهو الذات

فيجرى على لسانه مثل هذه الالفاظ وهى حالة سكر وغيبة فاذا رجع الى صحوه لم يصدر منه شىء ويعذر فى ذلك ومنهم من آخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد فى الحلاج رضى الله عنهما اه وقد اشار الى هذا المقرى فى اضاءة الدجنة بقوله

ولا تضح لمذهب النصارى . او من الى دعوى حلول صار
فذاك كالقول بالاتحاد . نحلة اهل الزيغ والالحاد
وموهم المحذور من كلام . قوم من الصوفية الاعلام
جريا على عرفهم المخصوص . يرجع بالتأويل للنصوص
وما يفوهون به فى الشطح . فقيل غير مقتض للقدح
وهو الى التأويل ذو انتحال . وانهم قد غلبوا بالحال
وقيل بل يناط حكم الظاهر . بهم صيانة لشرع ظاهر اه

المراد منه وقال السعد فى شرح المقاصد مانصه السالك اذا اضمحلت ذاته فى ذات الله تعالى وصفاته فى صفاته وفنى فى التوحيد وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم عن ربه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الخ صدرت عنه عبارات يفهم منها من ليس منهم الاتحاد والحلول وليس مرادهم ذلك اه وقال ابو على اليوسى قد اكثر الناس فى نسبة الاتحاد الى الصوفية والعاقل يحيل اهل الله ذلك كيف ومن اعتقده ليس بمسلم ولكن لما كان لفظ الاتحاد مشتركا بين معان اطلقه كل واحد على ماأراد فاذا أطلقه الصوفية على الفناء الكلى ظن بهم الجاهل ماتقشعر منه الجلود اه وسيأتى لنا إن شاء الله تعالى فى حديث جبريل فى الشيبه تتمة لهذا . قوله ﴿لوجوب القدم الخ﴾ يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار إلى المخصص مستفاد من وجوب القدم

العلية و مايستغنى عن المخصص دون المحل وهو الصفات السنية ومايستغنى عن المحل دون المخصص وهو الذات الحادثة ومالا يستغنى عن واحد منهما وهو الأعراض الحادثة كالبياض والسواد وقد تلخص أن كل ماسواه من ذوات وأعراض تفتقر اليه فى التخصيص وهو لا يفتقر الى شيء سواه والى ذلك الاشارة بآيات يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد وآية والله

والبقاء له تعالى ولهذا اقتصر كثير من المتكلمين فى تفسير الغنى المطلق على عدم الافتقار إلى المحل فقط لأنه المحتاج اليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار إلى المخصص فانه مستفاد من وجوب القدم والبقاء والذى زاد عدم الافتقار إلى المخصص فى تفسير الغنى المطلق الاسفرائنى وتبعه (سى) و وجهه أن اللازم قد يخفى على بعض الناس والبسط فى هذا الفن مطلوب قوله ﴿السنية﴾ أى الرفيعة فيقال فيها مستغنية عن المحل وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار إلى الذات لما فيه من الايهام قالوا وقد أساء الفخر الرازى الأدب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها . قوله ﴿والله هو الغنى﴾ أى عن كل شيء لأن حذف المعمول يؤذن بالعموم وظاهر هذا حتى عن صفاته وبه صرح الرازى أيضاً فى تفسيره حيث قال لايحتاج المولى فى كماله وأفعاله إلى صفاته وانما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يس دعوى الاستغناء عنها مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لاضدادها وقد قال بعضهم احتج الخصم على نفى الصفات بأنه يلزم من اثباتها افتقار الذات اليها وهو محال وأجيب بأن المحال هو افتقارها إلى خارج عنها اه لكن لاينبغى أن يقال أنه تعالى يفتقر إلى صفاته لما فى ذلك من سوء الأدب وان كان القول بصحة معناه لازما مما ذكر اهـ (د) قلت وفى قول الرازى اقتضاها كمال الذات تفص عما ألزمه يس ثم بعد كتبى هذا وقفت على جواب الشيخ المسناوى وانه سئل هل يقال أن الله تعالى غنى بذاته عن ذاته وبصفاته عن صفاته فاجاب بقوله اعلم أولا أنه لايعقل افتقار الشيء إلى ذاته حتى يتعرض لنفى ذلك عن الله تعالى وهل هو سبحانه الا الذات الأقدس الجامع لكل كمال أنفس فأنى يعقل استغناء أو افتقار و لا تعدد ولا تغاير ولو بالاعتبار فان وقع مايوهم ذلك فى كلام الأئمة التمس له معنى مقبول كقول ابن عطاء الله أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك الخ وقد قيل أن معناه أن الله تعالى مستغن بذاته عن الآثار الصادرة عنها من الخلق والرزق ونحوهما يعنى أن فعله لها ليس لغرض يرجع إلى ذاته وان كانت لاتخلو عن حكمة وعلى هذا تجرى العبارة

الغنى وأنتم الفقراء قال الشيخ أبومدين الحق تعالى مستبد الوجود مستمد والمادة من عين الوجود ولولا المادة لانهد الوجود واليه أيضاً الاشارة بقوله تعالى الله الصمد لم يلد ولم يولد بل نقول تضمنت سورة الاخلاص على اختصارها جميع العقائد الالهية لأن سبب نزولها على ماقال ابن عباس أن اليهود قالوا يامحمد صف لنا ربك وانسبه فانه وصف نفسه فى التوراة ونسبها فارتعد النبي صلى الله عليه وسلم من قولهم حتى خرمغشيا عليه فنزل جبريل بهذه السورة

المذكورة فى السؤال فيقال أن معناها أن المولى تعالى غنى بذاته عما يصدر عن ذاته من آثار قدرته كما قررنا والله أعلم اه وأجاب أبو عبد الله بن عرضون بأن الانسان مفتقر إلى خالقه تعالى بغير واسطة فى ايجاده وبواسطة الأسباب التى توصل اليه المنافع وتدفع عنه المضار وأقوى الاسباب فى ذلك نفسه فهو مفتقر اليها فى جلب المصالح ودفع المضار فصح اذن أنه مفتقر فى ذاته إلى ذاته والله تعالى يستحيل فى حقه النفع والضرر فلا يصل اليه نفع منه فمن غيره أحرى فهو إذا غنى بذاته أن يصل اليه نفع منها وكذا تقول غنى بصفاته عن صفاته تعالى لأن جميع الحوادث انما حدثت عن صفاته تعالى من قدرة وارادة وعلم وحياة لأنه لو انتفى شيء منها لما وجدشيء من الحوادث والله تعالى لوجوب قدمه و بقائه غنى بصفاته عن أن يكون وجوده عن صفاته التى جميع الحوادث مفتقر اليها فصح أنه تعالى غنى بذاته عن ذاته و بصفاته عن صفاته و لامحذور فى ذلك ولا ايهام اه الخ قوله (الحق تعالى مستبد) بالباء أى قائم بنفسه لايحتاج إلى غيره والمستمد بالميم هو طالب المادة وهى ايصال ماينتفع به وقوله (من عين الوجود) هكذا فى النسخ التى وقفنا عليها والذى عند غيره من عين الوجود قال ع نقلا عن الشيخ زروق والجود العطاء الذى لاعلة له ه وقال عقبة وفى الحكم أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا عنى يعنى لأن غناه تعالى ذاتى له والذاتى لا يصح أن يكون معللا ولا مستفادا على الاطلاق فثبت أن له الغنى المطلق عن ذاته وعن كل ما سواه وهذا ظاهر وانظر ابن عباد ه قوله (جميع العقائد الخ) قد بينا كيفية أخذ العقائد الخمسين من هذه السورة فى تأليفنا على كلمة الشهادة بأبسط مما ذكره (ش) قوله (لأن سبب الخ) ذكر (ش) روايات أربع ترجع الى قولين قيل اليهود وقيل المشركون من أهل مكة ولذا اقتصر ابن جزى عليهما لأن الرواية الثانية مبينة للاولى والرابعة مبينة للثالثة وهى من السور المختلف فيها هل هى مكية أو مدنية قوله (فانه وصف نفسه الخ) مقصودهم التلبيس كما هو دأبهم لأن ما فى التوراة لا يخالف ما فى القرآن أى بالنسبة

كذا فى تفسير الثعالبي وفى تفسير الخازن أن أحبارا من اليهود قالوا صف لنا ربك لعلنا نؤمن بك فانه أنزل نعته فى التوراة فاخبرنا من أى شيء هو وهل يأكل و يشرب وممن ورث الربوبية ولمن يورثها فنزلت وفيه عن أبى العالية أن المصطفى ذكر آلهة المشركين فقالوا انسب لنا إلهك فنزلت وفيه عن ابن عباس أن عامر بن الطفيل وأرفد بن ربيعة أتيا المصطفى فقال الى م تدعونا يامحمد فقال الى الله قال صفه لنا أمن ذهب أم من فضة أم من حديد أم من خشب فنزلت وهلك أرفد بالصاعقة وعامر بالطاعون اه فقوله أحد يتضمن أوجه الوحدانية الخمسة أى وحدة الذات بنفى الكم المتصل والمنفصل عنها و وحدانية الصفات بنفى تكثرها فى ذاته أو وجود نظايرها فى ذات أخرى و وحدانية الأفعال والصمد الذى يصمد اليه فى الحوائج أى يقصد فيها ومنه تسأل فيكون كل ماسواه مفتقرا اليه و يستلزم ذلك اتصافه بصفات المعانى من القدرة

لذاته تعالى وصفاته بل جميع الكتب متفقة على ذلك والقرآن مملوء بأوصافه تعالى ﴿قوله أحد يتضمن الخ﴾ قال البيضاوى أحد بدل من اسم الجلالة أو خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله على جميع صفات الكمال اذ الواحد الحقيقى ما يكون منزه الذات عن اتحاد التركيب والتعدد ومايستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة فى الحقيقة وقوامها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للالوهية اه فعلم منه ان أحد متضمن لأوجه الوحدانية وغيرها من الصفات التى تندرج تحته وظاهر كلامه أن الأحد والواحد بمعنى واحد وقال الطيبى نقلا عن الغزالى وغيره أن الأحد هو الذى لا تركيب فيه والواحد هو المرفوع الشركة فالواحد نفى للشريك والمثل والاحد نفى للكثرة فى ذاته والصمد الغنى المحتاج اليه غيره لأنه احدى الذات واحدى الصفات لأنه لوكان له شريك فى ملكه أو مركبا فى ذاته لما كان غنيا مطلقا بحيث لايحتاج اليه شيء ويحتاج اليه كل شيء بل يكون محتاجا فى قوامه و وجوده الى أجزاء تركيبية فالصمدية دليل على الأحدية والوحدانية اه قوله ﴿الذى يصمد اليه الخ﴾ ضمن يصمد معنى يفتقر فعداه بالى وصمد فعل بمعنى مفعول من صمد اليه اذا قصده . قوله ﴿بصفات المعانى﴾ أى وكذا المعنوية على القول بها لانها لازمة لها قال ابن عرفة فى تفسير سورة الاخلاص يدخل فى قوله تعالى الصمد صفات المعانى وصفات الإفعال لإن المتصف بصفات الكمال هو الذى لا يفتقر الى غير و يفتقر اليه غيره ومن ذلك

والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وقوله لم يلد ولم يولد اشارة لغناه عن الأثر والمؤثر فلاحاجة له الى الأثر أى كل مادة وهو قوله لم يلد أى لم يتولد شيء عن ذاته السنية بأن يكون بعضاً منها أوناشئاً عنه من غير قصد بل بالعلة أو بالطبع ففيه رد على كفار الفلاسفة أو باستعانة بمن يزاوجه على ذلك أوثم عرض يحمله علي ذلك كما هوشأن الزوجين فلاولد له ولاصاحبة ففيه رد على طوائف الكفار الثلاث فقد قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله ألا انهم من افكهم الآية وقد شنع على النصارى فى زعمهم أن المسيح ابن الله و زعمهم مع ذلك أن اليهود قتلوه وصلبوه بما أشار اليه القائل

عجباً للمسيح من النصارى ... والى أى والد نسبوه
أسلموه الى اليهود وقالوا ... أنهم بعد قتله صلبوه
فاذا كان مايقولون حقا ... فاسألوهم أين كان أبوه
فاذا كان راضياً بأذاهم ... فاحمدوهم لأجل مافعلوه
واذا كان ساخطاً لأذاهم ... فاعبدوهم لأنهم غلبوه

ومن لطائف الحكايات مافى نفح الطيب أن يهوديا أتى المسجد فى خلافة أبي بكر الصديق فقال أيكم وصى محمد فأشاروا الى الصديق فقال انى سائلك عن أشياء لايعلمهن الانبي أو وصى نبي قال سل قال أخبرنى عماليس لله وعماليس عند الله وعمالا يعلمه الله فقال هذه مسائل الزنادقة

استقلاله بالخلق والقدرة وغير ذلك اه قوله (وقوله لم يلد) قال الزمخشرى قوله لم يلد لانه لم يجانس حتى يكون له من جنسه صاحبة و لم يولد لان كل مولود محدث وهو تعالى قديم لا أول لوجوده وليس بجسم . قوله (ففيه رد على كفار الخ) قال أبو حيان فى البحر هذه السورة مصرحة بالتوحيد رادة على عباد الأوثان والقائلين بالتنوية و بالتثليث و بغير ذلك من المذاهب المخالفة للتوحيد اه الخ قوله (وقد شنع على النصارى الخ) قال الشيخ الأمير وجد فى بعض كتب الرهبان الذين أسلموا أنه لما وقعت المعاداة بين اليهود والنصارى قال بعض كبار اليهود لابد من اضلالهم عن الحق فتنصر حتى صار من كبارهم وأوصى جماعة بعقائد فاسدة وقال لهم ان المسيح أمره بذلك ودعى الناس اليه وانه ذاهب الى المسيح فى غد فليكونوا خلفاؤه فلما أصبح قتل نفسه فظهر كل واحد بما عنده واختل أمرهم من يومئذ و فى العكارى على الكبرى عما ينسب للفخر عجبا للمسيح الى آخر الأبيات

وهم بقتله فقال ابن عباس ما أنصفتموه اما أن تجيبوه أو تصرفوه الى من يجيبه فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعلى اللهم اهد قلبه وثبت لسانه فقام أبو بكر معه الى على فقال على أما ما لا يعلمه الله فقولكم عزير ابن الله والله لا يعلم لنفسه ولدا وقول المشركين هؤلاء شفعاؤنا عند الله قال تعالى قل أتنبؤن الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الأرض وأما ما ليس عند الله فالظلم وأما ما ليس لله فالشريك فأسلم فقبل أبو بكر رأس على وقال له يا مفرج الكربات ولا حاجة له تعالى الى المؤثر وهو قوله ولم يولد أى لم يتولد وجوده عن شىء أى لا سبب لوجوده ومنه يؤخذ القدم و يؤخذ البقاء من العلم بالقدم لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه أو يؤخذ من قوله لم يلد اذا قوى الاعراض من الولد لاسيما فى حق من له ملك أن يكون وارثاً لوالده بعد فنائه وقائماً مقامه ومن لا يفنى ولا يخشى على ملكه الضيعة لا حاجة له الى الولد و يؤخذ وجوب الوجود من القدم اذ القديم لا يكون وجوده الا واجبا اذ لو كان جائزا لاحتاج الى مرجح له على مقابله من العدم فيكون حادثاً وقد فرض قديما هذا خلق وقوله ولم يكن له كفواً أحد دال على المخالفة للحوادث ومن وجوب هذه الصفات يعلم استحالة اضدادها وجواز ما لا ينافيها

التى عند (ش) . قوله ﴿ فانى سمعت الخ ﴾ سببه أن النبى صلى الله عليه وسلم أراد أن يوجهه الى اليمن قاضيا فقال انى لا أحسن القضاء فوضع يده على صدره وقال اللهم اهد قلبه الخ رواه الحاكم فى المستدرك ورواه ابن حجر والسيوطى عن سيدنا على نفسه قوله وهو قوله لم يلد قال الطيبي اثر ما تقدم عنه فى الصمد ما نصه ولم يولد دليل على أن وجوده المستمر ليس مثل الوجود الذى يتحصل بعد العدم ولم يكن له كفوًا أحد دليل على أن الوجود الحقيق الذى له تعالى هو الوجود الذى يفيد وجود غيره ولا يستفيد الوجود من غيره فقوله تعالى الله أحد دليل على اثبات ذاته المقدسة والصمدية تقتضى نفى الحاجة واحتياج غيره اليه ولم يولد الى آخر السورة سلب ما يوصف به غيره اه قوله ﴿ ولا حاجة له تعالى الى المؤثر ﴾ هذا احد شقى الغنى المطلق وهو الاستغناء عن المخصص فذكر (ش) أنه يؤخذ من قوله تعالى ولم يولد وأما الشق الثانى وهو الاستغناء عن المحل فاما أن تقول أنه مأخوذ من الصمد لما مر أنه هو الذى يفتقر اليه كل شىء ولا يفتقر هو الى شىء اوتقول أنه مأخوذ من ثبوت الصفات المذكورة اذ لو افتقر الى محل لكان صفة وهو باطل لأن الصفة لا تتصف بصفات المعانى والمعنوية ومولانا تعالى متصف بها . قوله ﴿ ومن وجوب هذه الخ ﴾ وهى على ترتيب (ش) الوحدانية من قوله تعالى

ثم تقول ليس الغنى المطلق قاصرا على انتفاء الاحتياج الى المحل والمخصص كما توهمه عبارة الصغرى بل هو شامل لانتفاء جميع وجوه الانتفاع وجميع الأغراض عن أفعاله وأحكامه نعم تنبنى عليها حكم ومصالح ترجع الى منفعة الخلق تفضلا واحسانا اليه تعالى و بذلك تعلم أنه لامنفعة له فى طاعة العباد كما لاضرر عليه فى معصيتهم وما أحسن قول ابن عطاء الله فى مناجاته الحكم إلهى أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك فكيف لاتكون غنياعنى وقال قبل ذلك لاتنفعه طاعتك ولاتضره معصيتك وانما أمرك بهذا ونهاك عن هذه لما يعود عليك وشواهد ذلك من الكتاب والسنة مستفيضة وفى قضاء العقل أيضاً قال تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان ربى غنى كريم ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون وماتقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله وماتنفقوا من خير فلأنفسكم ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وفى الحديث القدسى ياعبادى انكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى ياعبادى لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم مازاد ذلك فى ملكى شيئا ياعبادى لوأن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم مانقص ذلك من ملكى شيئاً ثم قال ياعبادى انما هى أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم اياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه رواه مسلم وغيره

احد والمعانى والمعنوية من قوله تعالى الصمد والقدم والبقاء والوجود من قوله تعالى لم يلد ولم يولد وكذا الغنى المطلق على مامر والمخالفة للحوادث من قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد فهذه عشرون صفة و يلزم منها صفات اربع كما يأتى فى لا اله الا الله وهى نفى الغرض فى الافعال والاحكام ونفى التأثير بالقوة ونفى التأثير بالطبع أو العلة وحدوث العالم باسره فالجملة أربع وعشرون والصفة الخامسة والعشرون جواز الفعل والترك المشار اليهما بقول (ش) وجواز ما لاينافيها واضدادها المستحيلة على عددها فالمجموع خمسون عقيدة و كذا تؤخذ هذه العقائد من الباقيات الصالحات وهى سبحان الله والحمد لله والله اكبر كما يأتى ان شاء الله تعالى . قوله ﴿ كما توهمه عبارة الصغرى الخ ﴾ تقدم جوابه وان سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات بل اقتصر بعضهم فى تفسير الغنى المطلق على عدم الافتقار للمحل فقط لعدم استفادته مما قبله كما مر. قوله ﴿ نعم تنبنى عليها حكم ومصالح الخ ﴾ اعلم ان افعاله تعالى واحكامه لا تشبه

وفى آخر إنما خلقت الخلق ليربحوا على ولم أخلقهم لأربح عليهم . ومن الأدعية النبوية يامن لاتضره الذنوب ولاتنقصه المغفرة هب لى مالاينقصك واغفرلى مالايضرك ومن الأدلة العقلية فى ذلك أنه لوانتفع بطاعة عبيده لما خلق فيهم سواها لأنه الخالق لأفعالهم بدليل برهان الوحدانية المطابق ولآية والله خلقكم وماتعملون وأماقول الشيخ أبى الحسن وليس من الكرم أن لاتحسن الالمن أحسن اليك وأنت المفضال الغنى بل من الكرم أن تحسن الى من أساء اليك فقد حذر الشيوخ منه لأن أحدا لايحسن الى الله ولايسيء اليه كما تقرر فينبغى لقارئه اسقاط لفظ اليك

افعال الخلق واحكامهم لانها دائرة بين الغرض والعبث والاكمل فيها الاول وأما افعاله تعالى واحكامه لاغرض ولاعبث فيها بل هى جارية على مقتضى الحكمة لاتخلو عن حكم ومصالح راجعة الى الخلق وليس شيء منها غرضا وعلة غائية لفعله تعالى قال السيد الجرجانى وما ورد من الآيات والأحاديث الموهمة لكون أفعاله تعالى معللة بالاغراض فهى محمولة على الحكم المرتبة عليها ومن قال بتعليلها بناء على الظاهر فقد غفل عما تشهد به الانظار السليمة . قوله ﴿فقد حرر الشيوخ منه﴾ أى من أبقائه على ظاهره وأولوا كلامه قال سيدى أحمد بن مبارك فى الابريز هذا الكلام محل أشكال قال بن عباد ينبغى أن يسقط اليك فى الموضعين لأنه لايحسن احد الى الله تعالى ولايسيء اليه بدليل ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم الآية غير أنه لايقدر أحد ان يبدل لفظ الشيخ لأنه ينظر بنور الولاية مالا ينظره غيره وقال أيضا كثيرا مارأينا فى النسخ الصحيحة مكتوبا على هذا اللفظ من كان له مع الله تعالى بسط حال وادلال فليات بهذه الكلمات ومن ليس كذلك فليجاوزها الى . قوله ﴿ربنا ظلمنا انفسنا اهـ﴾ وقال البرزلى رأيت فى بعض النسخ على هذا الموضع وهى التى اخذناها عن شيخنا أبى الحسن البطوى عن أبى العزائم عن الشيخ أبى الحسن يسلم لهذا الشيخ فى هذا الموضع ولا يقاس عليه اهـ كلام الابريز ونقل (ع) فى حاشية على الحزب الكبير عن سيدى عبد النور قال هذا محل أشكال وتوهم المخالفة لقوله تعالى ان أحسنتم الآية اهـ فكلام هؤلاء كان فى التحذير خلافا لمن اعترض على (ش) وقال فى نسبة التحذير اليهم نظر وأى تحذير أكثر من قولهم مشكل ومخالف للقرآن والحديث ولعل هذا المعترض قصد التحذير على الصيغة المعلومة له كان يقال اياكم وقراءة هذا اللفظ ونحوه وأما تأويل كلام الشيخ وعدم الاعتراض عليه لأنه ذو حال فشيء آخر ومما اجيب به عن الشيخ ماقاله سيدى عبد العزيز الدباغ كما فى الابريز قال هذا الكلام صدر من الشيخ عند مشاهدته لرحمة الله الواسعة فلما

﴿عم﴾ ماض بتقدير قد أو اسم مقصور من عام كبر فى بار وعلى كل فهو حال مؤكدة لصاحبها فى الغنى المطلق أو لعاملها اذا جعل صاحبها المستتر فى المطلق وعلى أنه اسم فوقف عليه بالسكون على لغة ربيعة وعلى كل تخفف الميم للوزن والخامسة ﴿خلقه﴾ اسم مصدر أى مخالفته تعالى

وقعت هذه المشاهدة لروحه نطقت الذات لضعفها ولم تقم بالأدب الواجب كمن يعلم حرمة النوح ويرتكبه اذا نزل به مايوجبه لضعف ذاته ومرة أخرى ضرب مثلا برجل اطلع على ملك وحوله جماعة وهو يعطى كل واحد مالا يحصى فدخل عليه وبه من القلق وخوف الحرمان ماأخرجه عن حسه فجعل يقول ان لم تعطنى فلست بكريم اه وحاصل الجوابين أنه خرج عن احساسه ووقع منه هذا الكلام فى حال غيبته فى مشاهدة كرم الله تعالى والجواب الثانى احسن من الأول وقال (ع) كلام الشيخ جاء على سبيل الفرض أى فرض المحال وهو احسان احد الى الله تعالى واساءته اليه وقال أيضا أنه خرج مخرج الدلالة لما قبله فكأنه قال ليست رحمتك موقوفة على الطاعة توقف المسبب على السبب اه قلت ولاشك ان هذا هو مراد الشيخ رضى الله عنا وعنهم وقول سيدى ابن عباد أنه لايقدر احد الخ يعنى فى الكتابة ولذا ثبت فى جميع النسخ الى الآن وأما عند القراءة فينبغى اسقاط اليك فى الموضعين كما قاله أولا ولدى جرى عليه الفقراء أصحابه شيوخ الطريقة تلقيا من أشياخهم لأن صاحب الحال يسلم له ولا يقتدى به . قوله ﴿حال مؤكدة الخ﴾ وذلك لأنه أختار فى تفسير الغنى المطلق أنه عدم الافتقار الى شىء من الأشياء فلم يبق لهذا الحال الا التأكيد واختار جس أنها مؤسسة لأنها الأصل فى الحال فقال انما تكون . مؤكدة إذا أريد بالاطلاق العموم والا فالمطلق لايلزم صدقه على جميع أفراده بل يكفى فيه بعض الأفراد فيصدق بكونه غنيا عن المحل فقط وبكونه عن المخصص فقط و (ح) فهى مؤسسة اه ومراده أن الأولى تفسير الغنى بعدم الافتقار الى المحل فقط مثلا وما بقى يدخل فى . قوله ﴿عم﴾ مراعاة لاصل الحال وقد تقدم الخلاف فى تفسير الغنى المطلق فبعضهم عمم وبعضهم خصص قول (ظم) وخلفه لخلقه بلا مثال عطف على ماقبله من عطف العام على الخاص اذ لايلزم من عدم افتقاره الى المحل والمخصص الا نفى المماثلة فى الذات والصفات دون الأفعال وقدم (سى) صفة المخالفة على الغنى المطلق فيكون (ح) عطف المخالفة على ماقبلها من عطف اللازم على الملزوم اذ يلزم من وجوب القدم والبقاء مخالفته تعالى للحوادث واسندت المخالفة لله تعالى إشارة لارتفاع المولى عن غيره وأنه هو المخالف لغيره لأن المخالفة بحسب العادة تنسب للاعلى

﴿لخلقه﴾ أى لمخلوقاته الحوادث ﴿بلامثال﴾ حال من هاء خلفه مؤكدة فهى كالتفسير للمخالفة التى هى كما مر صفة سلب أى عدم المماثلة بينه تعالى وبين الحوادث فى الذات ولافى صفة من الصفات ولافى فعل من الأفعال وان شئت ضربا من تفصيل هذا الاجمال فاسمع لما يتلى عليك فنقول أما الذات فأين من ليس بجسم ولاجوهر ولامصور بشكل ولامحدود ولامعدود ولامتبعض ولامتركب ولامجانس ولامكيف ولايتمكن فى مكان ولايحتوى عليه زمان مما هو جسم أوجوهر ومصور ومحدود ومعدود أى له نظير موجود أوممكن الوجود كالشمس والقمر ومتبعض ومتركب ومجانس أى مشارك فى جنس أوفصل ومكيف بلون أوغيره ومتمكن فى مكان ومحتو عليه زمان وأما الصفات فأين الوجود الواجب الذى لاأول له ولا آخر الظاهر بكل شىء وفى كل شىء ولكل شىء الذى هو أظهر من كل شىء وهو فى القلوب أنس وعز وغنى ونور من وجود جائز يصح فى كل لحظة أن يخلفه العدم حتى احتاج الى التدعيم بالقدرة الباهرة

دون الأدنى . قوله ﴿أى لمخلوقاته الخ﴾ فان قلت هذا لايشمل المعدومات مع أن المولى مخالف لها أيضا أجيب بأن الموجودات هى التى تتوهم فيها المماثلة لمشاركتها للمولى فى مطلق الوجود بخلاف المعدومات . قوله ﴿وان شئت الخ﴾ اشار المقرى فى اضاءة الدجنة الى شىء من ذلك بقوله :

واوجه المماثلة المعدومة ... منفية فى حقه مردوده
كـكونه جرما له تحيز ... أو عرضا له به التميز
أو بارتسام فى خيال يعتبر ... بزمان أو مكان أو كبر
أو بضده كما يقول الشانى ... نعم هو الأعلى الكبير الشان
جل عن الجهات والأغراض ... فيما يشا والوصف بالاعراض
فليس مثله على شىء كما ... نقل وفق عقل حكما

قوله ﴿فأين من ليس بجسم ولا جوهر الخ﴾ قال ابن الهمام فى مسايرته الأصل الرابع أنه ليس بجوهر يتحيز والألكان متحركا فى حيزه أوساكنا وهما حادثان وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث الأصل الخامس أنه ليس بجسم وهو المؤلف من جواهر لاتتجزى وابطال كونه جوهرا يستقل به أى بابطال كونه جسما لأنه إذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لأن كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر مع ما فى الجسمية من زيادة

وا كتنفه عدمان ولم يظهر بشيء ولافى شيء ولالكل شيء وهو فى القلوب وحشة وذل وفقر وظلمة وأين القدم من غير تحديد بزمان من الحدوث أوالقدم بمعنى طول المدة كقوله تعالى إنك لفى ضلالك القديم وقوله تعالى كالعرجون القديم وأين البقاء الواجب من الفناء أو بقاء جائز حاصل بابقائه تعالى كالسبع المستثنيات وأين الغنى المطلق الدائم من الاحتياج فى كل نفس أوغنى عارض باغنائه تعالى وماأحسن قول صاحب الحكم إلهى أناالفقير فى غنائى فكيف لاأكون فقيرا فى فقرى وأين القدرة القديمة الباهرةالمؤثرة الشاملة للممكنات الغير المتناهية والقوة الكاملة من العجز والقدرة الحادثة التى لاتأثير لها أصلا والقوة المكتنفة بضعفين والمشوبة بالضعف حال تحققها الله الذى خلقكم من ضعف الآية وأين الارادة ضد النافذة القاهرة الشاملة من ارادة ترجع نا كصة غالبا أوتكون منفذة لانافذة وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة فماشئت كان وان لم اشا وماشئت ان لم تشأ لم يكن بل لاتحصل ولاتوجد الابالارادة القديمة وماتشاءون الا أن يشاء الله وأين العلم الذاتى المحيط الذى لاخفاء معه بوجه من الوجوه من علم عارض مكتسب تصحبه جهالات وقل لمن يدعى فى العلم معرفة علمت شيئاً وغابت عنك أشياء وماأحسن قول الحكم إلهى أناالجهول فى علمى فكيف لاأكون جهولا فى جهلى وانظر قول الخضر لموسى عليهما السلام ماعلمى وعلمك وعلم سائر الخلق فى علم الله الا كمانقص هذا العصفور من البحر وأين السمع الذى ليس بآلة من أصمخة

تقتضى الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق فان سماه احد جسما وقال لا كالأجسام فانما خطؤه فى اطلاق الاسم بالاجماع فمن أطلقه فهو عاص وكفره بعضهم وهو أظهر فان اطلاقه بعد علمه بما فيه من النقص استخفاف ولما ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء لوازمها فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا شكل ولا صورة ولا مثال ولا حال فى شيء الأصل السادس أنه ليس عرضا لأن العرض يحتاج إلى الجسم فيستحيل وجوده قبله ولأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم وغيرهما وليس العرض كذلك الأصل السابع أنه ليس مختصا بجهة لأن الجهات الست حادثة باحداث الانسان ونحوه اهـ بخ وزيادة من الكمال . قوله ﴿وهو فى القلوب وحشة الخ﴾ يعنى إذا كان القلب خاليا عن ملاحظته تعالى وأما إذا كان سببا فيها فليس كذلك كالنظر فى المخلوقات الدالة على قدرته تعالى وحكمته وسيقول ظم فى نعت شيخ التربية يذكرك الله إذا رآه وأخرج الحاكم عن ابن عباس قيل يارسول الله من أولياء الله قال

وآذان ويتعلق بكل موجود ذوات وصفات قديم وحادث مماتحت الثرى والماء والريح والهواء الى مافوق سدرة المنتهى والكرسى والعرش من سمع بآلة لا يتعلق الا بالأصوات بشرط القرب والجهر أوأعلى السر وأين البصر الذى ليس بآلة من حدقة وأجفان ويتعلق بكل موجود بلاشرط حتى النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء من بصر بآلة لا يتعلق الابالاجرام وألوانها وأكوانها بشروط كعدم الحائل والبعد وأين الحياة الذاتية التى تنزهت أن يعرض لها شبه الموت من السنة والنوم من حياة معارة يطرأ عليها الموت وشبهه الله يتوفى الأنفس حين موتها الآية وأين الكلام الأزلى المتعلق أزلا وأبدا بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات الذى لانفاد له قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى الآية ولوأن مافى الأرض من شجرة أقلام الآية الذى ليس بحرف ولاصوت من كلام مؤلف له بداية ونهاية لايجتمع منه فى آن واحد كلمتان بل ولاحرفان فالخرس لازم له كما سيبين فى محله إن شاء الله وإنما لم أذكر فى هذا التفصيل المخالفة للحوادث لأن هذا تفصيل لها ولاالوحدانية لأنها فى التعقل نتيجة المخالفة التى هذا تفصيلها وأما الأفعال فأين الاختراع والخلق والايجاد عن عدم محض بمحض الاختيار لحكم بالغة من أفعال مكتسبة لامخترعة أى مقارنة للقدرة الحادثة بلاتأثيرلها فيها أصلامجبور عليها فى الحقيقة وان كانت فى قالب الاختيار فقد بان لك من تفصيل هذه الجملة أن لامناسبة أصلابين الخالق والمخلوق فى ذات ولافى صفة ولافى فعل ولذلك عمم النفى فى جميع وجوه المثلية عن جميع الأشياء فى قوله ليس كمثله شىء وهو السميع البصير فأول الآية

الذين إذا رأوا ذكر الله تعالى . قوله ﴿وأعلى السر الخ﴾ هذا لايمكن سماعه لأنه حركة اللسان فقط فمقتضى ذلك أن يقول أو أدنى السر لكن بعض الفقهاء قد يطلق أعلى السر على الكلام السر الذى معه علو صوت بحيث يسمع المتكلم معه نفسه ومن يليه ولذا قالوا فى سنن الصلاة أقل السر فى القراءة أن يحرك لسانه وأكثره أن يسمع نفسه وبحث معهم بما مر لكن قد علمت مرادهم واذا فهمت المعانى فلا مناقشة فى الألفاظ وأجاب الشيخ الأمير بجواب آخر قريب مما مر انظر ط فى سنن الصلاة . قوله ﴿وهو السميع البصير الخ﴾ فى تقديم السمع على البصر اشارة إلى أفضليته عليه وسأل صاحب الابريز شيخه عن ذلك وعدد له فوائد كثيرة فى البصر فقال له فى السمع فائدة واحدة تقوم مقام ذلك وهى أن الرسول ومرسله تعالى وسائر الأمور الغيبية التى يجب الايمان بها انما يدرك بالسمع ويلزم من ذلك أن جميع الشرائع متوقفة

تنزيه يرد على المجسمة وأضرابهم وآخرها إثبات يرد على المعطلة النافين جميع الصفات وقدم النفى على الاثبات وان كان الأليق فى كثير من المواطن العكس تحرز من إيهام التشبيه اذ لو بدئ بذكر السمع والبصر تبادر الى فهمهم ماياًلفون فى السمع أنه باذن ومخصوص بالأصوات على وجه خاص وفى البصر أنه بحدقة وخاص بالاجرام وألوانها وأكوانها على وجه مخصوص فبدئ بالتنزيه لئلايذهب الوهم الى التشبيه فهو احتراس مقدم والآية تفيد نفى

عليه فلو فرضنا بنى آدم لاسمع لهم وجاءهم الرسول وقال أنا رسول الله اليكم فهذا الصوت لايرى والفرض أنه لاسمع لهم فيبقى الرسول عاطلا فاذا قال لهم آية صدقى كذا لم يسمعوه وكذا إذا أخبرهم بالأحكام فلو لم يكن سمع ماعرف رسولا ولا مرسل ولا وقع الايمان بغيب ولاشهادة ولاصح اتباع شريعة ويلزم أن لايكون ثواب ولاعقاب فترتفع الجنة والنار لأنه لاثواب ولاعقاب حتى يبعث الرسول لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ والبعث لايصح مع انتفاء السمع اهبخ وهذا يفيد أن الآية عامة فى عذاب الدنيا والآخرة وقدم الكلام عليها قوله ﴿تنزيه الخ﴾ أى دال على تنزيه المولى تعالى عن مماثلة الحوادث وقوله على المجسمة أى القائلين أنه تعالى جسم وقوله واضرابهم أى أمثالهم وهم الجهوية أى القائلين بالجهة وفى كفرهم قولان والمعتمد عدم كفرهم وتقدم كلام ابن الهمام ويأتى لش حديث السوداء. قوله ﴿يرد على المعطلة الخ﴾ هذا أن جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قصر قلب والمعنى أنه تعالى يتصف بالسمع والبصر لايتعداهما إلى الاتصاف باضدادهما وأما ان جعلت من باب قصر الصفة على الموصوف ففيها رد على عبدة الأوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لايتعديانه الى الأوثان فان قلت عبدة الأوثان لم يدعوا لها السمع والبصر فالجواب أن زعمهم الوهيتها يؤذن بأدعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فقد أثبتوهما بطريق اللزوم ثم أن المعطلة صنفان صنف عطلت البارى عن الصفات أى نفتها عنه وهو المراد هنا ووجه الرد عليهم أن نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لأنه فى قوة لاشئ من الصفات بثابت لله تعالى وقوله تعالى وهو السميع البصير فى قوة موجبة جزئية وهى تناقض السالبة الكلية والصنف الثانى منهم عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لاصانع وانما هى أرحام تدفع وأرض تبلع وما يهلكهم الا الدهر ولذا يقال لهم دهرية. قوله وان كان الا ليق فى كثير كذا قال سى قال د قضيته ان كثيرا من المواطن مضبوطاً كالقليل وان الأولى فى ذلك الكثير تقديم الاثبات وهو غير ظاهر لأنه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الأولى

المثل بطريق الكناية التى هى أبلغ من التصريح وقررت الكناية بأحد طريقين الأول أن مثل الشيء الذى على أخص أوصافه اذا ثبت له أى لذلك المثل شيء أوانتفى عنه لزم أن يثبت أيضاً لذلك الشيء أو ينتفى لأن الفرض أن كلا منهما على أخص أوصاف الآخر بحيث لا يفترقان فى ذاتى ولا عرضى أصلا فلو لم يثبت لأحدهما ماثبت للآخر أو ينتفى عنه ماانتفى عن الآخر لانتفت المماثلة الأخصية المفروضة هذا خلف فاذا قيل للمخاطب مثلك لا يبخل وأريد المثل على أخص

فيه العكس فالأولى ان يقول وان كان الأولى فى الآية العكس لوقوعه فى أكثر المواضع ويمكن الجواب بجعل فى سببية داخلة على محذوف أى وان كان الأولى العكس بسبب وقوعه فى كثير من المواضع اه قوله فبدأ بالتنزيه أى ليقع دفع الايهام المذكور من أول وهلة لأن التأخير وان كان يزيله أيضاً لا يمنع حصوله أولا. قوله احتراس مقدم أى كقول الشاعر:

ألا يا أسلمى يادارمى على البلا ولا زال منهلا بجرعائك القطر

قوله ﴿وقررت الكناية بوجهين الخ﴾ ذكرهما السعد فى المطول عند قول لتلخيص وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها الخ الا انه صدر بالوجه الثانى عن (ش) واقتصر عليه فى المختصر ولعل (ش) صدر بالوجه الأخير لقربه فى الفهم. قوله الأول هذا نقله فى المطول عن الكشاف وهو انهم قالوا مثلك لا يبخل فنفى البخل من مثل المخاطب والغرض نفيه عن ذاته فسلكوا طريق الكناية قصدا للمبالغة لأنهم اذا نفوه عمن يماثله ممن هو على أخص اوصافه فقد نفوه عنه فنفى البخل عن مثله ملزوم ونفيه عنه لازم واللفظ موضوع للاول والمراد به الثانى فلا فرق بين قولك ليس كالله شيء وقولك ليس كمثله شيء الا ما تعطيه الكناية من المبالغة لانها كدعوى الشيء ببينة اه بتصرف . قوله ﴿بحيث لا يفترقان الخ﴾ تفسير لما قبله لان المثيل هو المشارك للشيء فى جميع الوجوه والشبيه هو المشارك فى أكثرها والنظير المشارك فى بعضها وهذا اصطلاح واما فى اللغة فلا فرق بينهما قاله السيوطى. قوله ﴿فاذا قيل للمخاطب الخ﴾ اعلم ان لفظ مثلك يستعمل بوجهين الاول ان يراد به شخص معين اشتهر بمماثلة المخاطب فيقال مثلك لا يبخل بمعنى فلان لا يبخل فليس (ح) كناية ولا تعريضا بذلك الشخص لان الكلام موجه نحوه بطريق الاستقامة نعم قد يقصد به وصف المخاطب بالبخل بطريق التعريض الثانى ان يراد به مماثلة مطلقا وتجعل نسبة المحكوم به كناية عن نسبته الى من أضيف اليه وهو الكثير و (ح) يكون الكلام مستعملا على سبيل الكناية فجعل مثلك

أوصافه لزم من ذلك أنه أيضاً لايبخل وهذا اللازم هو المقصود ولذلك قال

مثلك يثنى المزن عن صوبه ويسترد الجفن عن غربه
ولم أقل مثلك أعنى به غيرك يافردا بلامشبه

وعلى هذا فاذا انتفى الشبه بشيء من الأشياء عن مثله الذى يفرض على أخص أوصافه فرض محال فقد انتفى الشبه عنه وهو المقصود والثانى أنه قدعلم أن المماثلة بين الشيئين نسبة بينهما لايختص بها أحدهما عن صاحبه فكلما كان الشيء مماثلا لآخر كان الآخر مثلاله فاذا قيل فى شيء ثابت الوجود مثل هذا لامثل له لزم انتفاء ذلك المثل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اذلوثبت مثل ذلك الشيء الثابت وجوده لم يثبت ذلك المثل الاوله مثل وهوذلك الثابت الوجود فثبوت

لايبخل كناية مبنى على الاستعمال الثانى . قوله ﴿وهذا اللازم﴾ هو المقصود أى فهو من التعبير بالملزوم وارادة اللازم كقول الشاعر مثلك يثنى الخ حيث عبر بالمثل وأراد المخاطب بدليل البيت بعده فالشاهد فى البيت الاول واماالثانى فهو توضيح له و رفعا لما يتوهم من ظاهر اللفظ ان المراد المثل نفسه وقوله يثنى من اثناه اذا كفه وصرفه عن حاجته والمزن بالضم السحاب او أبيضه او ذو الماء كما فى (ق) والصوب نزول المطر و يطلق على المطر نفسه تسميته بالمصدر والجفن غطاء العين والغرف بالفتح أخذ الماء باليد قال فى المختار غرف الماء بيده من باب ضرب والغرفة المرة الواحدة و بالضم اسم للمفعول منه والغرفة بالكسر مايغرف به والغرفة العلية اه وقال الشيخ حسن قويدر :

لمرة الغرف يقال غرفة هيئته والفعل كل غرفة
والشيء مغروفايسمى غرفة واسم الى علية كالقصر

واراد به الشاعر اخذ العينين شيئاً من النوم و رايت عند بعضهم عن عذبه بالعين المهملة والذال المعجمة والباء الموحدة أى عما يستعذبه من النوم لشغل قلبه بمحاسن هذا الممدوح . قوله ﴿والثانى انه قدعلم الخ﴾ تقدم ان هذا هو الذى اقتصر عليه السعد فى المختصر واصله لشيخه الرضى فى شرح الكافية وحاصله مع ايضاح انه اذا فرض لزيد الموجود اخ لزم ان يكون زيد أخا لذلك الاخ المفروض فلما استلزم وجود الأخ وجود الأخ وجود الأخ لذلك الأخ وهو زيد لم يصح نفى الأخ عن ذلك الأخ المفروض والا لزم وجود الملزوم وهو الاخ المفروض بدون لازمه وهو ثبوت الأخ له فهو نفى للملزوم. وهو اخو زيد بنفي لازمه وهو اخو اخيه لان نفى الملزوم لازم لنفى

مثل المثل لازم لثبوت المثل فلما نفى اللازم الذى هو مثل المثل لزم نفى الملزوم الذى هو المثل وهو المطلوب وهذا كما يقال ليس لأخى زيد أخ كناية عن نفى الأخ لزيد لأنه اذا ثبت الأخ لزيد لا يثبت الاوله أى لهذا الأخ أخ وهو زيد فلما نفى الأخ عنه لزم انتفاؤه وكلا الوجهين اللزوم فيه عقلى خلافا لمن لم يذق الأول حق ذوقه فقال ان اللزوم فيه غير عقلى ودعوى أن الكاف زائدة ضعيفة وكذا تفسير

اللازم فقد أريد باللفظ لازم معناه فصدق عليه حد الكناية اه (د) على السعد والفرق بين الوجهين ان هذا الثانى مبناه اثبات اللزوم بين وجود المثل ووجود مثل المثل ليكون نفى اللازم كناية عن نفى الملزوم من غير احتياج الى ملاحظة ان حكم الامثال واحد يجرى فى النفى دون الاثبات فان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم ولا يلزم من اثبات اللازم اثبات الملزوم الخاص بخلاف الوجه الأول فان مبناه ان حكم المتماثلين واحد والا لم يكونا متماثلين ولا يحتاج الى اثبات اللزوم بين وجود المثل ووجود مثل المثل ويجرى فى النفى والاثبات كما فى ايفعت لداتك و بلغت اترابك يريدون ايفاع المحدث عنه و بلوغه وبهذا تعلم ان ما ادعاه السيد من اتحاد الوجهين غير صحيح كما قاله عبد الحكيم . قوله ﴿خلافا لمن الخ﴾ قد جعله السيد من قبيل المذهب الكلامى معترضا على السعد فقال الصواب انه ليس من قبيل الكناية بل هو من المذهب الكلامى وهو ان يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريقة أهل الكلام كقوله تعالى فلما أفل قال لا أحب الآفلين أى القمر آفل و ربى ليس بآفل فالقمر ليس بربى قال و يدل عليه تقرير السعد ثم قال ولو جعل هذا الوجه أيضا كناية لم يكن فى الحقيقة وجها آخر لأنه لااختلاف بينهما الا فى العبارة اه بخ و رده عبد الحكيم فقال ماذكره ليس بصواب أما أولا فان المذهب الكلامى هو ايراد الحجة وليس فى الآية اشعار بها وأما ثانيا فلانه (ح) تكون الحجة قياسا استثنائيا استثنى فيه بنقيض التالى هكذا لوكان له مثل لكان هو مثل مثله لكنه ليس مثلا لمثله فلا بد من بطلان الثانى حتى تتم الحجة اذ ليس بينا فى نفسه بل وجود المثل ووجود مثل المثل فى مرتبة واحدة فى العلم والجهل لايجوز جعل أحدهما دليلا على الآخر اه بخ وقول السيد ولو جعل الخ تقدم تقرير الفرق بينهما وزاد الفنرى وجها آخر فى تقرير الكناية فى الآية وهو أن يراد نفى مثل المثل القاصر على المثل فى المماثلة على مايقتضيه قانون التشبيه فضلا على المثل يعنى أن نفى مثل المثل للشىء أقل فى مماثلة ذلك الشىء من مثله كما هو مقتضى التشبيه فاذا انتفى الأدون فى المماثلة لزم نفى الأكمل فيها اه . قوله ﴿ودعوى أن الكاف الخ﴾ هو قول أكثر النحاة وهو أسهل واوضح

مثل بذات أوصفة والآية من باب اتصال انتهاء مؤيس بابتداء مطمع لأن المشركين اذا سمعوا دخول الكاف على مثله طمعوا فى تأييد زعمهم الشريك فاذا سمعوا تسلط النفى على أنكر النكرات وهو شىء انقلبوا صفر الأكف خائبين لعلمهم أن ذلك يوجب انتفاء المثل على أبلغ وجه ومن هنا تظهر نكتة تأخير اسم ليس وفى قوله وهو السميع البصير تعريض بهم فى عبادتهم مالا يسمع ولا يبصر ودلالة على حمقهم وسفههم فى ذلك وفى الآية دلالة على عجز العقول عن ادراكه لأن

للمبتدى وانما زيد لتأكيد نفى المثل لأن زيادة الحرف بمنزلة تكرار الجملة كما قاله ابن جنى وباعادة الجملة يحصل التأكيد وفى الألفية شبه بكاف الى قوله وزائد لتوكيد ورد وقال الرضى فى شرح الحاجبيه ويحكم بزيادتها عند دخولها على مثل نحو ليس كمثله شىء أو دخول مثل عليها كقوله فاصبحوا مثل كعصف مأكول اذ لابد من الحكم بزيادة أحدهما وزيادة ماهو حرف واحد أولى ولا سيما اذا كان من قسم الحروف فى الأغلب اه بخ . قوله ﴿ضعيفة﴾ أى عند علماء المعانى والبيان وان كانت قوية عند النحاة و وجه ضعفها أنها لاأبلغية فيها بخلاف الكناية فهى كدعوى الشىء ببينة فكأنه ادعى نفى المثل بدليل صحة نفى مثل المثل ورد ابن المنير دعوى الزيادة قال وذلك أن الذى يليق هنا تأكيد نفى المماثلة والكاف على هذا الوجه انما تؤكد المماثلة وفرق بين تأكيد المماثله المنفية وتأكيد نفى المماثلة فان نفى المماثلة المهملة عن التأكيد ابلغ وآكد من نفى المماثلة المؤكدة اذ يلزم من نفى المماثلة الغير المؤكدة نفى كل مماثلة ولا يلزم من نفى مماثلة مؤكدة نفى مماثلة دونها وحيث وردت الكاف مؤكدة وردت فى الاثبات فاكدته وليست الآية كالبيت المذكور اه وأجيب عما قاله ابن المنير بان الكاف تفيد تأكيد التشبيه ان سلبا فسلب وان اثباتا فاثبات . قوله ﴿وكذا تفسير المثل بذات الخ﴾ اى ليس كذاته تعالى شىء اذلا مماثلة بينه تعالى وبين الحوادث فى الذات كما مر تقريره فكل من الكاف ومثل أصليتان وقد قيل بهذا فى قولهم مثلك لايبخل وقول الشاعر مثلك يثنى المزن الخ قال أبو البقاء فى كلياته وقد يطلق المثل ويراد به الذات كقولهم مثلك لايفعل كذا أى أنت لاتفعله وعليه ليس كمثله شىء . قوله ﴿أوصفة﴾ أى وذلك لأن المثل بكسر فسكون قد يأتى بمعنى المثل بفتحتين وهو الصفة كقوله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون أى صفتها . وقوله تعالى ﴿ذلك مثلهم فى التوراة﴾ أى صفتهم والمعنى (ح) ليس كصفته شىء من الصفات التى لغيره كما تقدم تقريره ووجه ضعف هذين الجوابين أن المقصود من الآية نفى المماثلة بوجه من الوجوه لافى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال لافى

كل ماتدركه وتصل اليه فهو شيء فيها وليس كمثل شيء ولذلك يقولون كل مايخطر ببالك فالله

خصوص الذات فقط كما يفيد الوجه الأول ولا فى خصوص الصفات فقط كما يفيد الوجه الثانى فهذه أوجه أربعة ذكرها (ش) فى الآية والمعتمد عنده هو الوجه الأول وهو الكناية وقررت بتقريرات ثلاث كما مر وقيل الزائد هو مثل وانما زيد ليفصل الكاف من الضمير لكن القول بزيادة الحرف أولى كما مر عن الرضى بل أنكر فى المغنى القول بزيادة الاسم وقيل الكاف اسم مؤكدة بمثل كما عكس ذلك فى قول رؤبة بن العجاج

ومسهم مامس أصحاب الفيل ولعبت بهم طيرا أبابيل
ترميهم بحجارة من سجيل فصيروا مثل كعصف مأكول

فهذه أقوال ستة وعليها اقتصر (د) فى حواشيه على المغنى ويؤخذ من حاشيته على (سى) قول سابع وهو ان مثل بمعنى الذات والصفة معا فيكون من استعمال المشترك فى معنييه ان قلنا ان المثل حقيقة فيهما أو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ان قلنا انه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر والمراد بالصفة مايشمل صفات الذات وغيرها كصفة الفعل اه كلامه لكن فيه ارتكاب أمر فى الآية مختلف فيه وهو استعمال المشترك فى معنييه أو اللفظ فى حقيقته ومجازه ويؤخذ من كلام بهاء الدين السبكى فى عروس الأفراح قول ثامن وهو ان الكاف للتشبيه وكذا مثل فاذا أردت المبالغة فى التشبيه جمعت بينهما فقلت زيد كمثل عمرو ومنه قول أوس بن حجر وقتلى كمثل جذوع النخل . وقول الآخر : مان كمثلهم فى الناس من أحد . واذا كانت الكاف مؤكدة للتشبيه فى الاثبات انسحب عليها هذا الحكم فى النفى وقصد بها تأكيد نفى الشبه لا نفى الشبه المؤكد اه ونقله عن والده تقى الدين وانما احتيج لهذه الأجوبة لما فى الجمع بين الكاف ومثل من الاشكال وهو انه يوهم بظاهره ان المنفى مثل المثل لأن النفى انما يتسلط على الخبر والكاف بمعنى مثل وهى خبر ليس وقد دخلت على مثل فيكون المنفى مثل مثله وهو باطل من وجهين الأول ان المقصود نفى مثله نفسه لا نفى مثل مثله الثانى ان نفى مثل المثل يقتضى اثبات المثل وهو محال . وقال السعد فى حواشى العضد وقد يجاب بمنع اثبات مثله تعالى لأنه من قبيل الظاهر ونقيضه وهو نفى مثله قطعى اه يعنى ان الظاهر هنا على فرض عدم الزيادة معارض بالأدلة القطعية الدالة على عدم المثل فلا يصح الأخذ به وكم ظاهر عارضه قطعى فأول ويؤخذ منه جواب تاسع لكن يرجع لعدم زيادة كل من اللفظين . قوله (فهو شيء الخ) أي مخلوق

تعالى بخلاف ذلك وقال بعضهم

كل ماترتقى اليه بوهم من جلال ورفعة وسناء

فالذى أبدع البرية أعلا منه سبحان مبدع الأشياء

فان قيل كيف الجمع بين هذه الآية النافية للماثلة بينه و بين كل شيء و بين بعض الآيات والأحاديث المثبت لمايحصل به الشبه من الأعضاء والجهة نحو ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الاوجهه ولتصنع على عينى فانك بأعيننا والسماء بنيناها بأيد بل يداه مبسوطتان والسموات مطويات بيمينه وفى الحديث ان قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواهما مسلم وفى التنزيل الرحمن على العرش استوى

قال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه لأن الفكر لا يصور الا ماهو مخلوق فكل مافى الفكر فهو مثل والله تعالى لامثل له فقال له صاحب الابريز الفكر يصور انسانا مقلوبا يمشى على رأسه فقال له الشيخ والله لقد رأيته كذلك ويده ساتر بها فرجه لايزيلها الا عند قضاء الحاجة قال وجلست يوما مع سيدى محمد البصراوى فقال هلم نصور فى فكرنا أغرب صورة ثم تنظر فى مخلوقات الله تعالى هل موجودة أولا فصورنا مخلوقا يمشى على أربع وهو على صورة جمل وظهره كله أفواه كأفواه عكروشة وعلى ظهره صومعة مخالفة للونه وفى رأسها شرافات يبول ويتغوط من واحدة منها ويشرب من واحدة وبين الشرفات صورة انسان فمافرغنا من تصويره حتى رأيناه وله عدد كثير والذكر ينزو على الأنثى فتحمل منه وفى عام آخر يرجع الذكر أنثى والأنثى ذكر اه. قوله ﴿و بين بعض الآيات والأحاديث الخ﴾ ذكر (ش) منها عشر آيات وحديثين ويدخل مابقى فى قوله نحو والحاصل ان كل نص أوهم التشبيه يجرى فيه مايأتى قال فى الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيه أوله أوفوض ورم تنزيها

ثم ان هذه الآيات والأحاديث ونحوها مما استدل به القائلون بالجسمية والجهة والحيز ونحو ذلك قال السعد فى شرح المقاصد والجواب انها ظنية سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظاهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الاسم الموافق للوقف على الا الله فى قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله الا الله﴾ أو تأويل تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على

وهو معكم أأمنتم من فى السماء قلت أجمعوا على تنزيهه تعالى عن الظاهر المفضى الى التشبيه

ماذكر فى كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الأحكم الموافق للعطف فى الا الله ﴿والراسخون فى العلم﴾ اه . قوله ﴿أجمعوا على التنزيه الخ﴾ هذا مراد من قال أن السلف والخلف أجمعوا على التأويل كما يأتى عن ابن مبارك وكذا أجمعوا على الايمان بما ثبت من ذلك وانه من عند الله تعالى واختلفوا فى تعيين محمل له معنى صحيح وعدم تعيينه فذهب السلف الى التفويض فى المعنى الذى أراده الله تعالى بعد الايمان به والتنزيه عن الظاهر المستحيل قال ابن حجر فى فتح البارى وهو قول مالك والثورى وابن عيينة والأوزاعي وأبى حنيفة والشافعى وابن حنبل وهو قول أهل القرون الثلاثة حتى قال محمد بن الحسن اتفق الفقهاء من المشرق الى المغرب على الايمان بالقرآن والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم فى صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير اه وقال امام الحرمين فى النظامية اختلف مسالك العلماء فى هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها وذهب السلف الى عدم التأويل والتفويض الى الله تعالى والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع السلف للدليل القاطع على أن اجماع الأمة حجة فلوكان تأويل هذه الظواهر حتما لكان اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان هو الوجه اه وقال ابن جزى فى القوانين ورد فى القرآن والحديث ألفاظ توهم التشبيه يفترق الناس فيها ثلاث فرق الفرقة الأولى السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين آمنوا بها ولم يبحثوا عن معناها ولا تأولوها بل أنكروا من تكلم فيها والراسخون فى العلم الآية وهذه طريقة التسليم التى تعود الى السلامة وبها أخذ مالك والشافعى وأكثر المحدثين ثم ذكر الفرقة الثانية والثالثة وقال الخازن فى تفسير قوله تعالى ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام﴾ مانصه اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات وللعلماء فى ذلك مذهبان الأول مذهب السلف الايمان والتسليم وانه يجب علينا الايمان بظاهرها ونؤمن بها كما جاءت ونكل علمها الى الله تعالى ورسوله مع اعتقاد أن الله تعالى منزه عن سمات الحدوث قال ابن عيينة كل ماوصف الله به نفسه فى كتابه فتفسيره قراءته والسكوت عنه ليس لأحد أن يفسره الا الله تعالى ورسوله وذكر عن جماعة من السلف كالزهرى ومالك أنهم قالوا فى هذه الآية ونحوها اقرأوها كما جاءت بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل وأنشد بعضهم

عقيدتنا أن ليس مثل صفاته ولا ذاته شيء عقيدة صائب

ثم ماكان له محمل واحد مجازى تعين المصير اليه كقوله وهو معكم أى بعلمه وسمعه و بصره واحاطة

نسلم آيات الصفات باسرها واخبارها للظاهر المتقارب
ونؤيس عنها فهم كنه عقولنا وتأويلنا فعل اللبيب المغالب
ونركب للتسليم سفنا فانها لتسليم دين المرء خير المراكب

ثم ذكر المذهب الثانى وهو التأويل ونسبه لجمهور المتكلمين ويأتى عند (ش) قول ثالث للأشعرى والى التفويض ذهب الصوفية أيضاً قال فى الفتوحات اعلم أن من الأدب عدم تأويل آيات الصفات و وجوب الايمان بها بلا كيف فانا لاندرى اذا أولنا هل ذلك التأويل مراد الله تعالى بما قاله أم لا وقال سيدى على الخواص اياك أن تؤول أخبار الصفات فان ذلك دسيسة من الشيطان ليفوت المؤمن الايمان بعين ماأنزل الله تعالى لأن المؤول انما آمن حقيقة بما أوله نقله الشعرانى فى اليواقيت و فى ازالة اللبس سئل بعض الصوفية عن الغيرة كيف صح وصف الله تعالى بها فى الحديث مع كونه تعالى هو الخالق لكل شىء فان الغيرة فيها ضرب من القهر لمن غار فقال حكم صفة الغيرة فى حقه تعالى حكم سائر صفاته فمن أجراها على ظاهرها وحملها على المعنى الموجود فى الخلق رآها نقصا فاحتاج الى التاويل وهو ليس من كمال الايمان لان الله تعالى كلفه بالايمان بعين ما انزل سواء فهمه بعقله أم لا فاذا أوله فما آمن الا بما أوله وانما احتاج الناس للتأويل لذهولهم عن اعتقاد ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق واذا كان كذلك فلا يصح فى آيات الصفات تشبيه اذ التشبيه لايكون الا مع موافقة الحقيقة وذلك محال اه الخ ونحوه فى الابريز فانظره وانظر ازالة اللبس والبواقيت ان أردت زيادة على هذا وذهب الخلف الى التأويل وعليه الجمهور من المتكلمين وهو الواجب فى حق العوام لئلا تسبق عقولهم الى المحال قال الشعرانى اذا خفنا على انسان وقوعه فى محظور تعين التأويل كما فتح لنا الحق تعالى باب التأويل بقوله فى حديث مسلم وغيره مرضت فلم تعدنى فان العبد لما توقف فى ذلك وقال يارب كيف أعودك وانت رب العالمين قال أما علمت ان عبدى فلان مرض فلم تعده أما انك لوعدته لوجدتنى عنده الحديث ونحوه فى الابريز عن الشيخ . قوله ﴿ ثم ما كان له محمل الخ ﴾ ظاهره ان هذا القيد يجرى فى مذهب السلف كالصحابة والتابعين وليس كذلك لما تقدم من نصوص أهل الظاهر والباطن على ان التفويض الذى هو مذهب السلف جار فى جميع المشابه الا ماجاء تفسيره عن الشارع كالحديث المتقدم وذلك قليل ولذا قال فى جمع

الجوامع وما صح فى الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى وننزه عند سماع المشكل ثم اختلف أئمتنا أنؤول او نفوض منزهين مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لايقدم اه وتقدم قول اللقانى وكل نص أوهم التشبيه الخ وقال الشيخ زين الدين الحنفى فى حاشيته على المسايرة روى ابن حاتم بسنده الى يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعى يقول نثبت هذه الصفات التى جاء بها القرآن ووردت بها السنة وننفى التشبيه عنه تعالى كما نفاه عن نفسه بقوله ليس كمثله شيء الآية وقال سلفنا فى جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث اه وقال فى ازالة اللبس الآيات التى فيها ذكر المعية من المتشابه وقد اختلف فيه العلماء فذهب السلف الى التفويض بعد التنزيه عن الظاهر المستحيل ثم ذكر كلام ابن حجر وامام الحرمين المتقدم فهذا التقييد انما هو على طريقة الخلف من المتكلمين لأن أصل هذا الكلام للفهرى وتبعه (سى) فى الكبرى والمقرى فى اضاءة الدجنة و (م) فى (ك) و (ش) ونصه كل ماورد فى الكتاب والسنة مما يوجب التشبيه فيمتنع أن يرد منه خبر متواتر لايقبل التأويل لأن الشرع انما ثبت بالعقل وهو شاهده فلو جاء بما يكذبه لم يثبت شرع ولا عقل فان ورد بخبر الآحاد وكان لايقبل التأويل أو التأويل البعيد قطعنا بكذب راويه أو غلطه وان قبل التأويل الصحيح فنقطع ان المحمل الباطل غير مراد ثم ننظر الى اللفظ فان بقى احتمال واحد تعين أن يكون هو المراد وان بقى أكثر فان دل قاطع شرعى على أحدهما عيناه وان لم يدل فهل يتعين بمسالك الظنون اختلف فيه فذهب السلف الى أنه لايجوز التعيين خشية الالحاد فى الأسماء والصفات قالوا و يتعين أن يعتقدان لها محملا صحيحا يعلمه الله تعالى وجوز المتأخرون ذلك لدفع الخبط عن العقائد والأول أحوط اه نقله احلولو عند قول السبكى الخبر اما مقطوع بكذبه الخ وقد تفطن محشى (م) لهذا فعمم أولاً فى محل الخلاف ولم يتبع (ش) فى التقييد مع انه يتبعه كثيرا ثم قال بعد ذلك وقيد بعضهم محل الخلاف كما فى (ك) عند قول ظم وقول لااله الا الله بما لم يتعين له محمل واحد والا تعين صرفه اليه اه الخ نعم يتعين التأويل اذا نص عليه الشارع كما مر فى حديث مسلم ولو مثل به (ش) لما له محمل واحد يتعين المصير اليه لكان صوابا ولكنه مثل بقوله تعالى وهو معكم الآية تبعا لابن عطية حيث قال معنا بقدرته وعلمه واحاطته وهذه الآية أجمعت الأمة على هذا التأويل وانها مخرجة عن معنى لفظها ودخل فى

الإجماع من يقول إن المتشابه كله ينبغى أن يؤمن به ولا يفسر اه وتبعه الفخر فى تفسيره فقال لا بد من التأويل قال فى ازالة اللبس وفيه نظر فان التأويل بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الموهم متفق عليه بين السلف والخلف وانما الخلاف بينهم فى التأويل بمعنى تعيين المراد فالسلف فوضوا وأحالوا على علم الله تعالى والخلف عينوه فالآية فيها تأويلان الأول أنه ليس بالمكان والحيز والجهة وهذا مجمع عليه والثانى أن معناها بالعلم دون الذات وهذا محل الخلاف فالاستدلال على تصحيح الثانى بالموافقة على الأول غير صحيح لان الأول دل عليه العقل لاستحالة المعنى الموهم بخلاف الثانى فانه لا دليل عليه اذ لا دليل على التعيين وبه يجاب عن الاجماع الذى ادعاه ابن عطية وغيره فانهم نصبوه فى غير محله وجعلوا الاتفاق فى موضع الخلاف والله أعلم ه وبه تعلم ما فى نسبة هذا التقييد لابن المبارك لأنه لم يرتضه وانما قال أن تأويل الآية بمعنى العلم دون الذات قول مشهور بل حكي بعضهم الاجماع عليه وقصد بذلك الرد على من نسب ذلك للمعتزلة والنجارية فرد عليه بأن ذلك من أقوال أهل السنة وان كان ليس بمرضى عنده وقال البيجورى على الجوهرة فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الاجمالى لأنهم يصرفون النص الموهم عن ظاهره المحال لكنهم اختلفوا بعد ذلك فى تعيين المراد وعدم تعيينه ثم أن من جعل لهذه الآية محملا واحدا وجعل الرازى لها محملين فقال هذه المعية اما بالعلم أو بالحفظ والحراسة لكن (ش) جمع بينهما وزاد السمع والبصر مع أنه لا مفهوم لهذه الصفات وانما خصوها بالذكر لمناسبة المقام ولذا لما سئل الجنيد عن المعية قال مع الأنبياء بالنصر والكلاءة قال تعالى انى معكما أسمع وأرى ومع العامة بالعلم والاحاطة قال تعالى ما يكون من نجوى الى قوله وهو معهم أينما كانوا فقال له السائل مثلك من يكون دالا على الله تعالى والآيه التى فيها لفظ المعية ست ماتقدم والآية التى عند (ش) وقال الله انى معكم والله معكم ولن يتركم أعمالكم يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم وكل واحدة تؤول بما يناسبها مما يدل عليه السياق على مذهب الخلف من قدرة وعلم أو نصرة أو غير ذلك والسلف يفوضون فى جميعها والأشعرى يقول على مذهبه هذه المعية صفة لله تعالى أثبتها لنفسه لا نعلم كنهها كما يأتى قوله ﴿بعلمه الخ﴾ هكذا قال جماعة من المفسرين وجمهور علماء الكلام ونسبه السيوطى فى الدر المنثور لابن عباس وسفيان الثورى ولذا رد ابن المبارك على من نسبه للمعتزلة والنجارية لكن قال بعضهم يلزم على هذا القول وهو أنهم معنا بعلمه أو قدرته مثلا دون ذاته انفكاك الصفة عن الموصوف وقيام الصفة

قدرته وكذاقوله ﴿في السماء﴾ أي سلطانه وأمره وقيل بذاته على مايليق به من غير تكييف ومثله

بنفسها وقال ابن المبارك فى ازالة اللبس وأما معية العلم أى مثلادون الذات اذاحققتهافانهادائرة بين تشبيه وتعطيل وقرر ذلك ثم قال والذى يجب عندى لأجل تحسين الظن بالأئمة أن مرادهم نفى المعنى الباطل فى معية الذات من الحلول والاتحاد وغيرهما فذكر العلم مثلا لا لذاته بل لنفى لوازم معية الأجسام فان من لايكون معك بذاته لايوصف بحلول ولا اتحاد ولااختلاط ونحو ذلك فهذا مرادهم بمعية العلم لامعناه المتبادر ولانفى معية الذات مع التنزيه على التشبيه وانما قلنا ذلك لان الأئمة رضى الله عنهم أوسع عقولا وأكبر علوما ولايخفى على أحد أن العلم صفة للعالم فلا تكون معنا ولو كانت معنا لفارقت الموصوف وحلت فينا وقد كفرنا النصارى بقولهم العلم حل فى عيسى عليه السلام اه وح يتفق مذهب السلف والخلف فى المعية اه بتصرف ويؤخذ منه أن الاعتقاد الحق أنه تعالى معنا بذاته من غير تكييف ولاتشبيه ونحو ذلك من لوازم الجسمية قوله ﴿أى سلطانه الخ﴾ هذا أحد التأويلات فى هذه الآية فليس لها محمل واحد أيضا قال أبو حيان فى البحر هذا مجاز وقد قام البرهان على أنه تعالى ليس بمتحيز فى جهة ومجازه أن ملكوته فى السماء وفى كل شئ وخصت السماء بالذكر لأنها مسكن الملائكة وثم العرش والكرسى واللوح ومنها تنزيل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه أو جاء على طريقة اعتقادهم أن من تزعمون أنه فى السماء أو على حذف مضاف أى خالق من فى السماء وقيل من هم الملائكة وقيل جبريل وهو الموكل بالخسف وغيره ه الخ وقيل بذاته راجع للمائة الأولى أيضا وهو قول جمهور الصوفية أهل الكشف ووافقهم بعض علماء الظاهر كابن اللبان والغزنوى فى شرح عقائد النسفى والشيخ ابراهيم المواهبى والف فى ذلك رسالة نقلها الشعرانى فى اليواقيت وابن المبارك فى ازالة اللبس وبحث معه فيها وقال ابن عرفة فى تفسير قوله تعالى وقال الله انى معكم أى بعلمه واحاطته وقدرته ثم قال واعتمد بعض الناس ممن عليه حلية الفقراء ان المعية بعلمه وذاته فانكر عليه التصريح بذلك للعوام وان كان صحيحا فى نفسه ه يعنى لئلا يسبق فهمهم الى المعنى القريب الباطل ثم ان معية الذات لا تدرك الا بالكشف ومع ذلك لاتدخل تحت عبارة لانه لايمكن التعبير عنها الا بضرب من التشبيه الموقع فى الجهل وعدم التنزيه وذهب بعض المريدين الى شيخه بمال كثير ورثه من أبيه وقال له هذا المال حلال لكم وأطلعنى على المعية المذكورة فى الآية فقال ياولدى ما عندى لسان ولا عبارة أبين بها لكم ما سألتم وذهب مريد آخر الى شيخه وطلب منه ذلك وجعل يتوسل

وجاء ربك أى أمره وسلطانه هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى عذابه وماله محامل قال السلف

له بالنبي صلى الله عليه وسلم وبجاهه عند الله تعالى فرق له الشيخ وأراد أن يطلعه عليها من طريق الكشف فبعث الله ملك الموت فقبض روح الشيخ انظر الأمر السابع من ازالة اللبس وذكر الشعرانى فى اليواقيت أنه اجتمع لهذه المسألة جماعة من علماء مصر منهم الشيخ زكريا وابن أبى شريف فدخل عليهم سيدى محمد المغربى شيخ السيوطى فى الطريقة فسألهم عن اجتماعهم فذكروا له المسألة فقال لهم بعد كلام ان اراد أحدكم ان يعرف هذه المسالة ذوقا فليسلم لى قياده أخرجه عن وظائفه وأهله وماله وأدخله الخلوة وأمنعه النوم والشهوات وأنا أضمن له وصوله الى هذه المسألة ذوقا وكشفا فلم يجترئ أحد على ذلك قوله ﴿وجاء ربك الخ﴾ هذه الآية لها محامل أيضا قال الخازن اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات التى سكت عنها وعن مثلها عامة السلف وبعض الخلف وأجروها كما جاءت من غير تكييف ولاتشبيه ولاتأويل وتأولها بعض المتأخرين وغالب المتكلمين فقيل وجاء أمر ربك بالمحاسبة والجزاء وقيل قضاؤه وقيل جاءت دلائل آيات ربك فجعل مجيئها مجيئا له تفخيما لها اه وانظر كيف جعل مذهب السلف عاما فى هذه المسألة وفى مثلها وكذلك فعل فى كل آية من المتشابه ولم يعرج على التقييد والتفصيل المذكور. قوله ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله﴾ الآية هذه الآية لها محامل أيضا قيل الا أن يأتيهم الله بالآيات وقيل أمر الله بدليل قوله فى آية أخرى الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك وقيل يأتيهم الله بما أوعد من الحساب والعقاب وقيل يحتمل أن تكون الفاء بمعنى الباء أى بظلل من الغمام والمراد العذاب الذى يأتى من الغمام مع الملائكة وقيل قهره وعذابه فى ظلل من الغمام اه خ فعلم من هذا أن هذه الآيات التى مثل (ش) بها لما له محمل واحد يتعين المصير اليه ليس كذلك بل لها محامل فيختار المؤول ماأراد منها وهو الغالب فى الآيات المتشابهات وقد يكون بعضها أقرب من بعض فيقتصر عليه بعض المفسرين لاجل الاختصار والله أعلم بكلامه قوله ﴿فقال السلف الخ﴾ وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقيل أهل القرون الثلاثة التى شهد لها صلى الله عليه وسلم بالخيرية والخلف من كانوا بعد الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة وقوله يفوض أى بعد التأويل الاجمالى الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره كما مر على الوقف على اسم الجلالة من قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعليه فقوله تعالى والراسخون فى العلم استئناف ومذهب الخلف مبنى على الوقف على الراسخون فى العلم فيكون

نفوض ونقول آمنا بالله وماجاء عن الله على مراد الله وهو أسلم وقال الأشعرى يحمل ذلك على صفات لله تعالى تليق بجلاله لانعلم كنهها و يسميها صفات سمعية وقال امام الحرمين وأكثر الخلف تؤول ذلك بما تقتضيه قواعد البلاغة من المحامل المجازية والكنائية وهو أعلم أى أحوج

معطوفا على اسم الجلالة فنظم الآية (ح) ومايعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم وجملة يقولون آمنا مستأنفة لبيان سبب التماس التاويل . قوله ﴿ وقال الأشعرى الخ ﴾ هذا قول ثالث وهو قريب من مذهب السلف لأنه وان قال أنها صفات سمعية يفوض أمرها الى الله تعالى ولا يؤولها ونسب أيضا الى أبى حنيفة ﴿ وقوله تليق الخ ﴾ أى من التعظيم والتنزيه عما يقتضيه التشبيه وقوله ﴿ لانعرف الخ ﴾ أى لا اجمالا ولا تفصيلا بخلاف الصفات التى دل عليها العقل والنقل كالعلم والقدرة فنعلمها اجمالا وقوله ﴿سمعية﴾ أى ورد السمع بها من الكتاب والسنة ولا دخل للعقل فيها ولذلك يفوض امرها الى الله تعالى اوتؤول وقد أشار الشيخ القصار الى المذاهب الثلاثة بقوله :

الاستواء والوجه والعين ويد صفات أوفوض أوأول ماورد

واقتصر شيخه سيدى رضوان الجندى على التأويل مراعاة لحال العوام فقال العرش سقف الجنان لامستقر الرحمن الكرسى آية القدم لاموضع القدم السماء مسكن الملك لامحل الملك استواءه سلطانه ونزوله امتنانه ومحبته رضوانه وضحكه غفرانه ويده جوده ووجهه وجوده وعينه شهوده ومن لم يعتقد هذا فالصنم معبوده يعنى اذا اعتقد ظاهر اللفظ المستحيل لأن فوض أوأول تأويل آخر يجيزه العقل والشرع لأن هذه المتشابهات لها محامل كما مر . قوله ﴿ وقال امام الحرمين الخ ﴾ عبارته على مافى شرح الكبرى أنه قال ماله تأويلات صحيحة يتعين حمله على واحد منها دفعا للبس والحيرة عن العوام اه وجزم السيوطى فى الاتقان بأنه رجع عن القول بالتأويل وتقدم كلامه فى الرسالة النظامية أو يقال مانقله (سى) عنه بالنسبة للعوام ومافى رسالته بالنسبة لغيرهم . قوله ﴿أى أحوج الخ﴾ هذا تفسير الزركشى وتبعه المحلى قال الكمال وفيه مجاز فى الافراد فان معناه الحقيقى الازيد علما والاحوجية الى مزيد علم سبب مقتضى الى أن يصير الأحوج أعلم فاطلاق الاعلم على الأحوج الى مزيد علم من اطلاق اسم المسبب مرادا به السبب وفى اسناد أعلم الى التأويل مجاز فى الاسناد أيضا فانه من اسناد ماللسبب الى السبب أيضا فالأحوج الى مزيد علم هو من يؤول لاالتأويل والتأويل سبب لذلك وقداشتهر

الى مزيد علم فالوجه مجاز مرسل عن الذات فى الأصل من تسمية الكل باسم جزئه الأشرف ثم توسع فيه فاستعمل فى الذات مطلقا وان لم يكن ثم وجه والعين مجاز مرسل عن البصر من

فى العبارة بدل أعلم أحكم أى أكثر احكاما أى اتقانا والعبارة الأولى أولى اه ومعناها كما قال الشعرانى أن من يريد التأويل يحتاج الى علوم كثيرة قل أن تجتمع فى شخص من أهل هذا الزمان وهى التبحر فى لغة العرب ومعرفة مجازاتهم وأماكن التأويل والتبحر فى التفسير والحديث ومذاهب السلف والخلف اه ولم ينظر ابن حجر الى المجاز الأول فحمل قوله أعلم على حقيقته أى أزيد علما فاعترضه بأن هذا القائل ظن أن طريقة السلف هى الايمان بألفاظ القرآن من غير معرفة ولا فقه وطريقة الخلف هى استخراج المعانى بأنواع المجاز فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى فى طريقة الخلف اه وسلمه ابن مبارك فى ازالة اللبس لكن تأويل عبارتهم بارتكاب المجاز مع ظهور مقصودهم أحسن من الاعتراض عليهم قوله أى فى قوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك الخ﴾ وقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه وهاتان الآيتان أظهر فى الاختصاص بالمحمل الواحد مما ذكره (ش) فيما مر وقد اقتصر جماعة من المفسرين على تفسيره بالذات وتقدم عن سيدى رضوان أنه فسره بالوجود وهو قريب من الأول أوهو هو على ما نسب للاشعرى وأما قوله تعالى فثم وجه الله فقال الخازن فهناك قبلة الله التى وجهكم اليها وقيل بعلمه وقدرته وقيل فثم رضاه أى يريدون بالتوجه اليه رضاه اه ولما كان سياق الآية فى القبلة فسره بما يناسب ذلك وهو يدل على ما قدمنا وهو أن هذه الآيات ينبغى لمن يؤولها أن ينظر فيها الى سياق الآية لان المحامل تختلف باختلافه ويأتى ما يدل على ذلك أيضا قوله ﴿وهو فى الأصل﴾ أى عند العرب فانهم أطلقوا الوجه وأرادوا الذات مجازا ثم ورد القرآن باطلاقه على الذات وان لم يكن هناك وجه وهى ذات المولى تبارك وتعالى . قوله ﴿والعين﴾ أى فى قوله تعالى ولتصنع على عينى خطابا لموسى عليه السلام قال الخازن لتربى ويحسن اليك وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعى الرجل الشىء بعينه اذا اعتنى به ونظر اليه اه وأما قوله تعالى واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا قال الخازن بمرأى منا ومسمع قال ابن عباس نرى ما يعمل بك وقيل بحيث نراك ونحفظك فلا يصلون اليك اه وجمعت العين لأن الضمير بلفظ الجماعة وحيث كان الضمير مفردا افردت كما فى الآية الأولى وأما قوله تعالى تجرى باعيننا فقال أبو حيان بحفظ منا وكلاءة وقال مقاتل بوحينا وقيل بأوليائنا يقال فلان عين من عيون الله أى ولى من أوليائه وقيل باعين الماء التى أنبعناها وقيل

تسمية الشيء باسم آلته فى الأصل ثم توسع فيه فاستعمل حيث لا آلة والأيدى مجاز مرسل عن القدرة اذ فى اليد يظهر سلطانها وبسط اليدين مجاز عن الجود متفرع عن الكناية لأنهم كنوا به عنه فى حق من يتصور له اليد والبسط ثم توسع فى هذه الكناية فاستعملت فى حق من لا يتصور له يد ولا بسط أو هو استعارة تمثيلية بأن يشبه حال بحال جواد بسط يديه معا لذوى الحاجات بالعطاء والانفاق وكذا طى السموات باليمين تمثيل وتصوير لكمال قدرته وعموم تصرفه فيها كمن حوى الشىء فى يمينه وكذا حديث تقليب القلوب تمثيل وتصوير لكمال قدرته على

الملائكة اه بخ . قوله ﴿والأيدى الخ﴾ تفسر فى كل موضع بما يناسبه قال ط واليد مفردة ومثناة ومجموعة اما بمعنى القدرة نحو بيدك الخير والذى نفسى بيده لما خلقت بيدى انا خلقنالهم مما عملت أيدينا أنعاما والسماء بنيناها بأيد أو بمعنى النعمة كحديث يد الله سحاء الليل والنهار الخ أومستعملة مع البسط مجازا عن الجود بل يداه مبسوطتان أى هو جواد كاستعمالها مع الغل عبارة عن البخل حيث قالوا يد الله مغلولة أى هو بخيل تعالى الله عن ذلك اه ومن جملة ذلك قوله تعالى يد الله فوق أيديهم قال الكلبى نعمة الله بالهداية فوق ما صنعوا ومن البيعة وذكر الرازى فيها وجوها وقال الزمخشرى أى يد رسول الله صلى الله عليه وسلم هى يد الله أى عقد الميثاق معه كعقده مع الله تعالى انظر الخازن وورد فى حديث الصدقة فكأنما يضعها فى كف الرحمن وفى رواية للبخارى فان الله يتقبلها بيمينه فهو كناية عن محل القبول ونحوه حديث مسلم المقسطون على منابر عن يمين الرحمن اى محل الرضى والقبول وفى الحديث ايضا الحجر الاسود يمين الرحمن قال سيدى عبد العزيز الدباغ هو على التشبيه لان من أراد ان يدخل حرمة ملك قبل يده وكذا من أراد أن يدخل فى رحمة الله تعالى قبل الحجر الأسود لانه بمنزلة اليمين للملك ونحوه للغزالى وفى الحديث ايضا لاتزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتنضم وتنزوى وتقول قطى قطى فوضع القدم كناية عن الادلال وعدم الاجابة وأما حديث البخارى فى التوحيد ان الله ينشىء للنار خلقا فقد قال ابن حجر عن القابسى المروى ان الله ينشىء للجنة خلقا وجزم ابن القيم بأنه غلط وقال جماعة هو مقلوب و (ح) فلا يفسر به حديث لاتزال جهنم الخ والوارد فى القرآن ان جهنم تملأ من ابليس وجنوده . قوله ﴿وكذا حديث تقليب الخ﴾ قال سيدى عبد العزيز الدباغ الاصبع هنا معنوية وهى التصرف الذى يكون بها فالمراد بين تصرفين من تصرفاته وهما مقتضى الذات ومقتضى الروح لان الذات ترابية تميل للشهوة

تغيير أحوالها والتصرف فيها بما شاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين أصبعين من أصابعه وكذا حديث بسط اليدين للتوبة تمثيل لقبوله لها ورضاه بها كما يبسط الواحد من عباده يده لأخذ مايعطاه فلايرد معطيا والاستواء على العرش امامجاز مرسل عن لازم الاستقرار على الشيء من القهر والغلبة كقوله

فلما علونا واستوينا عليهم   جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقوله   قداستوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

والروح من النور تميل الى المعارف فقال له ابن المبارك ان العلماء فسروا التصرفين بلمة الملك ولمة الشيطان فقال الشيخ الملك والشيطان عارضان تابعان والذى فسرنا به هو الاصل لان كل ذات لها خواطر موجبة لفلاحها وهلاكها والملك والشيطان تابعان لها فان كانت مرضية تبعها الملك وأتى بما يرضى والا تبعها الشيطان وأتى بما تقتضيه اه بخ . قوله ﴿ والاستواء الخ ﴾ الآيات التى فيها الاستواء على العرش ست ايضا الاولى ان ربكم الله الى قوله ثم استوى على العرش الثانية فى سورة يونس ثم استوى على العرش يدبر الأمر الثالثة الرحمن على العرش استوى الرابعة فى سورة الفرقان الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام ثم استوى على العرش الخامسة الحمد لله الذى خلق السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام ثم استوى على العرش السادسة ثم استوى على العرش يعلم مايلج فى الأرض وماقيل فى واحدة منها يقال فى الجميع قال الخازن العرش فى اللغة السرير ومنه عرش بلقيس وقيل هو فاعلى فأظل وسمى مجلس السلطان عرشا ويكنى به عن العز والسلطان مجازا يقال فلان ثل عرشه أى ذهب عزه وملكه قال الراغب فى كتاب مفردات القرآن عرش الله تعالى ممالا يعلمه البشر الا بالاسم . وليس هو كما يذهب اليه أوهام العامة فانه لوكان كذلك لكان حاملا له تعالى وليس كما قال قوم انه الفلك الأعلى والكرسى فلك الكواكب اه واستوى يستعمل بمعنى مااستقر وبمعنى علا و بمعنى ساوى و بمعنى تساوى وقيل بمعنى استولى وأنشدوا عليه

هما استويا بفضلهما جميعا   على عرش الملوك بغير زور

قال ابن الاعرابى لانعرف استوى بمعنى استولى اه من البحر لابى حيان . قوله ﴿ من القهر والغلبة الخ ﴾ بيان للازم الاستقرار وحاصله مع ايضاح ان الاستواء يطلق لغة على الاستقرار على الشيء ولكن لا يحمل على ظاهره كما تقول المشبهة بل المراد لازمه الذى هو الاستيلاء بالقهر والغلبة وتقدم أن ابن الاعرابى أنكره ونقل عنه فى توجيه انكاره أنه قال العرب لاتقول

وخص العرش لأنه أعظم المخلوقات ومن استولى على أعظمها كان استيلاؤه على غيره أحرى واما مجز عن الملك ونفوذ الأمر مفرع عن الكناية لأن الملوك فى العادة يجلسون على سرر الملك لتنفيذ الأوامر واما تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله على طريق الاستعارة التمثيلية فلا يتحمل للمفردات واما مجاز مرسل عن ظهوره وتجليه تعالى فى العرش من حيث الدلالة والتعريف لا الحلول والتكييف والعلاقة بين الاستواء والظهور اللزوم العادى لأن الملوك اذا أرادوا التجلى لرعاياهم وحشمهم برزوا لهم على سرير ملكهم فأطلق اسم الملزوم أعنى الاستواء على لازمه أعنى الظهور أى التجلى والظهور المعنوى لا الحقيق فيكون استعارة فى المجاز المرسل وهو غريب فى علم البيان أن يجعل اللفظ مجازا مرسلا عن معنى مستعار لمعنى آخر شبه هذا

استولى فلان على الشيء حتى يكون فيه مضاد له يعنى كما فى البيتين عند (ش) والبيت الذى عند أبى حيان فايهما غلب قيل فى حقه استولى والله تعالى لا مضاد له فهو على عرشه كما أخبر لا كما تظنه البشر نقله الخازن ونقل جس فى شرح الرسالة نحوه عن ابن رشد قال ان الاستلاء لا يكون الا بعد المغالبة وقال عقبة وفيه تأمل وقال الخازن وأما استولى بمعنى استقر فقد رواه البيهق وكتاب الاسماء والصفات بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وقال اما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا لا يفسرونه كمذهبهم فى امثال ذلك. قوله ﴿واما مجاز عن الملك الخ﴾ هذا الوجه نقله الرازى عن القفال وهو ان العرش يطلق على سرير الملك ثم جعل محل عرشه كناية عن نقض الملك واستوى على العرش كناية عن استقامة الملك ونفوذ الأمر انظر الخازن وقال فى الكشاف لما كان الاستواء على العرش الذى هو سرير الملك يرادف الملك جعلوه كناية عنه قالوا استوى فلان على العرش ملك وان لم يقعد على سرير اه قال السيد لأن الاستواء أى الجلوس على العرش فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك وفيمن لا يجوز منه ذلك مجاز متفرع عليها اه بخ. قوله ﴿وأما تمثيل الخ﴾ اى استعارة تمثيلية وهى أن تشبه الهيئة بالهيئة وتترك المفردات على حقيقتها ولذا قال فلا يتمحل للمفردات أى لا يتكلف لها. قوله ﴿بين الاستواء والظهور﴾ أى الحسى لا المعنوى لأنه لا لزوم بينهما وكذ قوله أعنى الظهور المراد به الحسى فقوله أى التجلى والظهور المعنوى فيه قلق حمله عليه الاختصار وعبارة (ط) أوضح حيث قال بعد قوله اعنى الظهور ثم هو ظهور معنوى لا حسى واللازم للاستواء هو الحسى فقد استعير الحسى للمعنوى فيكون الاستواء مجازا مرسلا من ظهور حسى مستعار لظهور

الآخر به فيجتمع فى اللفظ الواحد كونه مجازا مرسلا وكونه استعارة تصريحية وهما معاتبعيان فى الفعل المشتق من المصدر الواقع ذلك فيه إصالة وخص الرحمن بالذكر لأن الرحمانية أتم ظهورا فى العرش من سائر الصفات فقد شملت الرحمانية بالايجاد والامداد العرش الذى هو

معنوى فيجتمع فى الاستواء كونه مجازا أو استعارة مبنية عليه وبذلك تم المقصود ولا يكون الاستواء مجازا عن الظهور المعنوى ابتداء لأنه لالزوم بينهما الا بذلك الاعتبار اه بخ . قوله ﴿فيجتمع الخ﴾ وقد أشار اليه فى منظومته فى الاستعارات بقوله :

وقد يكونان بلفظ اتحد نحو على العرش استوى الله أحد

وانظر الى هذه التكلفات التى ارتكبها الخلف رضى الله عنهم خوفا علينا أن نخوض فى تلك البحار التى لانقدر عليها وللشيخ سيدى حمدون بن الحاج

وما أتى فى كتب أو سنن من ظاهر مخالف ذاك السنن
أوله اجمالا اعلام السلف فلم يبن فى بدر رأيهم كلف
وذاك أسلم وتفصيلا خلف وكم بدا فيما رأوه من كلف
وذاك أعلم وما يعلم تا ويله الا الله أو من ثبتا

وتقدمت الأبيات المنسوبة للمقدسى عند (ش) وله قصيدة أخرى فى هذا المعنى منها قوله .

وان سمعت آيات الصفات فقل آمنت بالله تصديقا وايمانا
ورد علم خفاها لعالمها فان تاولت فقدأولت بهتانا
ان قيل كيف استوى قل كيف شاء ولا تصغ الى الكيف تضحى ندمانا
أو قيل أين فقل حيث اتجهت تجد مولاك ماغاب طرفا ولا بانا
هو الذى فوق الفوق رتبته وحيث كنت وجدت الله ديانا

وقد ذكر القصيدتين سيدى أحمد بن المبارك فى ازالة اللبس وحاصل ماذكره (ش) فى هذه الآية أوجه أربعة ونقل الشعرانى عن القزوينى وجها آخر وهو أن المعنى استتم خلقه بالعرش فما خلق فوقه شيأ واستدل على ذلك بأن الاستواء على العرش لم يذكر الا بعد خلق السموات والأرض وبقوله تعالى ولما بلغ أشده واستوى أى استتم شبابه وقوله تعالى فاستغلظ فاستوى على سوقه أى استتم وقوى اه بخ لكن هذا الوجه لم يذكره غيره كما اعترف هو بذلك . قوله ﴿وخص الرحمن الخ﴾ ذكر الشعرانى عن الحاتمى أن الحكمة فى ذلك اعلام الحق لنا أنه لم يرد

أعظم مخلوق فصار العرش غيبا فيها كما أشار اليه فى الحكم بقوله يامن استوى برحمانيه على عرشه فصار العرش غيبا فى رحمانيته كما صرت العوالم غيبا فى عرشه محقت الآثار بالآثار ومحوت الأغيار بمحيطات أفلاك الأنوار وما أحسن ما فى المواهب عن بعض أرباب الاشارات يخاطب المصطفى على لسان العرش لما مر صلى الله عليه وسلم حين رجع من الأسراء يا محمد خلقنى فكنت أرعه لهيبة جلاله فكتب على قائمتى لا إله الا الله فازددت لهيبته ارتعاشا وارتعادا فكتب محمد رسول الله فسكن لذلك قلق وهدأ روعى فكان اسمك لقاحا لقلبى وطمأنينة لسرى يا محمد أنت المرسل رحمة للعالمين ولابد لى من نصيب من هذه

لنا بالايجاد الا الرحمة كل واحد بما يناسبه من امداد أو امهال أو عدم المعاجلة بالعقوبة ونحو ذلك فعلم أن الرحمن من أعظم الأسماء ويليه اسم الرب ولذلك لم يرد أن الحق تعالى ينزل الى سماء الدنيا الا باسم الرب المحتوى على حضرات جميع المربوبين اه . قوله ﴿برحمانيته الخ﴾ هى كونه رحيما والرحيم اسم لله تعالى يقتضى وجود كل شىء مشتق من الرحمة والمراد هنا العامة التى وسعت كل شىء كعلمه تعالى كما قال مخبرا عن حملة العرش ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما ولذلك دخلت تحت اسمه الرحمن جميع الأسماء الايجادية ويفهم من الاستواء القهر والغلبة ومقتضاهما فى حقه تعالى أن لا يكون لغيره وجود مع وجوده ولا ظهور مع ظهوره ولما كان الحق تعالى مستويا بالرحمانية على عرشه الذى العوالم كلها فى طيه فلا ظهور اذا للعرش ولا للعوالم وانما الظهور التام لله عز وجل اه ابن عباد والاثار الاولى السموات والارضون وما بينهما والثانية العرش لأنه أثر الرحمة والعالم بالنسبة اليه كلا شىء والمراد بالاغيار العرش وما احتوى عليه من الآثار وافلاك الأنوار هى أنوار الذات والصفات فاذا احتجبت الاغيار وهى الآثار بانوار عظمة الذات بقيت الأنوار وانفرد بالوجود الواحد القهار . قوله ﴿عن بعض أهل الاشاره الخ﴾ هم الذين يستخرجون من النصوص وغيرها معان كأنها منطوق بها كما هنا فان العرش لم يتكلم بذلك وانما حكاه هذا البعض على لسان حاله وأكثر من يستعمل هذا الصوفية ولابن العربى الحاتمى تفسير للقران كله بطريق الاشارة قال (ز) فى شرح المواهب قال فى سبل الرشاد لم يرد فى احاديث المعراج الثابتة أنه صلى الله عليه وسلم عرج به الى العرش خلافا لابن المنير وقد سئل رضى الدين القروينى عن وطء النبى صلى الله عليه وسلم العرش بنعله وقول الرب تعالى له لقد شرفت بنعلك هل ثبت أم لا فأجاب بأن ذلك ليس بصحيح ولا ثابت بل وصوله الى ذروة العرش لم يثبت وانما صح انتهاؤه لسدرة المنتهى اه وقال بعض

أهل الحديث قاتل الله من وضع أنه رقى العرش بنعله ماأعدم حياه واجراه على سيد المتأدبين اه بخ وعليه فهذه الاشارة ليست بصحيحة لأنها مبنية على غير أساس وشرط الاشارة عندهم أن يكون لها أصل صحيح فكان هذه مقامة على لسان حال العرش المقصود منها أنه ليس حاملا للمولى تعالى قوله أنا محمول الخ أنشد فى الفتوحات

العرش والله بالرحمان محمول وحاملوه وهذا القول معقول

وأى حول لمخلوق ومقدرة لولا جاء به عقل وتنزيل

قال ظم رحمه الله (و وحدة الذات البيت) اعلم ان مبحث الوحدانية اشرف مباحث هـذا العلم كيف وهى ركن كلمة الشهادة وجزؤها الاعظم ولذا سمى هـذا الفن باسم مشتق منها فقيل فيه علم التوحيد و كثر الشبه عليها فى القرآن كقوله تعـالى والهكم اله واحـد لا إله الا هو قال البيضاوى فى طوالعه معنى الوحـدة كون الشىء لاينقسم الى امور متشاركة فى المـاهيـة اه وتعريفه شامل للواحد الحقيق وهو مالا ينقسم اصلا وللاضافى وهو ماينقسم الى امور مختلفة كوحدة الانسان المنقسم الى اعضائه وخرج عن التعريف الانقسام الى امور متساوية فى الماهية كجملة من نقط عسل او ماء وقال الامام فى الارشاد الواحد فى اصطلاح الاصوليين هو الشىء الذى لاينقسم وخرج بالشىء المعدوم لانه ليس بشىء عندنا واحترز بالذى لاينقسم من المنقسم كالجسم فلا يسمى واحـدا فى الاصطلاح ويسمى به فى اللغة وعند الفلاسفة ولو اقتصر على الشىء لكان سديدا لان المنقسم عندنا شيئان لاشىء الا ان يقال قول الذى لاينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجوز اه بخ من شرح الكبرى اى لان الشىء يطلق مجازا على المجتمع من اشياء كالجسم المجتمع من جواهر فردية فزاد قوله الذى لاينقسم لدفع توهم دخوله وفى المقاصد وشرحها الحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان وان تصورهما بديهى لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كان يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة ضدها والوحـدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء فى نقضهما طردا وعكسا بالمجتمع من امور متخالفة اه المراد منه وبعضهم عبر عن هذه الصفة بالوحدانية نسبة للوحدة فالياء للنسب والالف والنون للمبالغة كما فى شعرانى نسبة للشعر وقال سيدى يحيى الشاوى لايصح كون الياء للنسب اذ المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شىء منسوب اليها واختار انهـا للمصدرية كما فى الضاربية واجيب بأن الشىء ينسب لنفسه مبالغة او تجريدا مع

الرحمة ونصيبي ياحبيبي أن تشهد لى بالبراءة ممانسبه أهل الزور الى وتقوله أهل الغرور على زعموا أنى أوسع من لامثل له وأحيط بمن لا كيف له يامحمد من لاحد لذاته ولاعد لصفاته كيف يكون مفتقرا الى أومحمولا على اذا كان الرحمن اسمه فالاستواء صفته وصفته متصلة بذاته فكيف يتصل بى أو ينفصل عنى يامحمد وعزته لست بالقريب منه وصلا ولا بالبعيد منه فصلا ولا بالمطيق له حملا أوجدنى رحمة منه وفضلا ولومحقنى لكان حقا منه وعدلا يامحمد أنامحمول قدرته ومعمول حكمته والسادسة وحدة الذات العلية أى عدم تركبها من أجزاء المسمى بالكم المتصل وعدم وجود ذات أخرى تماثلها و يسمى الكم المنفصل فالوحدة عدم الكم مطلقا وليس المراد أن الذات العلية بلغت من الدقة الى حد لايمكن قسمه فتكون جوهرا فردا تعالى الله عن ذلك

امكان نسبة الخاص للعام اه الشيخ الامير وقال فى شرح الكبرى اقسام الوحدة كثيرة الواحد الحقيق والواحد بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفعل والواحد بالعرض ثم الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او بالاجتماع و يسمى الواحد بالتركيب والارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول او بالموضوع فهذه اقسام سبعة ثم ذكر وجه الحصر فيها . قوله ﴿اى عدم تركبها الخ﴾ يؤخذ منه ان الوحدانية من صفات السلوب وهو المشهور الراجح ونقل عن القاضى وامام الحرمين انها صفة نفسيه وقيل صفة معنى ثم ان عدم تركيب الذات العلية كما يؤخذ من هنا يؤخذ من المخالفة للحوادث اذ لو كانت مركبة لماثلتها ولذا اسقطه بعضهم هنا لكن التكرار غير مضر هنا . قوله ﴿المسمى الخ﴾ ضميره يعود على المركب من اجزاء وهو مقدار الجسم المذكور ثم ان الكم عند الحكماء ماقبل القسمة لذاته فان كان لاجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو اماقار الذات اى مجتمع الأجزاء فى الوجود ام لا الثانى الزمان والأول المقادير المفروضة للجسم الطبيعى كالسطح والجسم التعليمى وان لم يكن لاجزائه حد مشترك فمنفصل كالعدد . قوله ﴿وليس المراد الخ﴾ وايضا ليس المراد أنه تعالى معنى لا يقبل القسمة والا كان صفة يحتاج الى محل وقد سبق بطلانه وبالجملة فالمقطوع به بشهادة البراهين أنه تعالى ذات مستغن عن المحل والمخصص ليس بجرم ولا صفة ولا يتخصص بالجهات ولا يقبل اجتماعا ولا افتراقا ولا كبرا ولا صغرا تعجز العقول عن ادراك كنهه قوله ﴿ قائم بها الخ ﴾ أى و يسمى ذلك النظير كما متصلا فى الصفات قال (د) والحق أنه لايتأتى فيها لأن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر والصفات

و وحدة وصف لها بحيث لا يوجد له نظير قائم بها و لا بذات غيرها فعلمه تعالى مثلا علم واحد لا تكثر فيه ولا تعدد وهو مع ذلك متعلق بالمعلومات الغير المتناهية أعنى جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات وكذا غير العلم من سائر صفات الذات خلافا للصعلوكى فى العلم والقدرة و لابن سعيد فى الكلام و وحدة الفعال أى عدم مشاركة غيره له فى اختراع فعل ما ولو صدر على يد مخلوق فليس له فيه اذا كان اختياريا الا الكسب الآتى ودليل ذلك من السمع

يستحيل فيها الاتصال فجعل العلمين كما متصلا فيه تسامح اه قال البيجورى واجيب بأن قيام الصفات من جنس واحد بالذات الواحدة منزل منزلة التركيب اه لكن هذا الجواب لا ينفى التسامح بل يحققه. قوله ﴿ و لا بذات غيرها الخ ﴾ وهذا يسمى بالكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون لغيره من الحوادث صفات كصفاته تعالى كان يكون لغيره تعالى قدرة تماثل قدرة المولى تبارك وتعالى. وقوله ﴿ فعلمه تعالى الخ ﴾ راجع لقوله قائم بها ولم يذكر مايرجع لقوله ولا بذات غيرها وقد ذكرناه. قوله ﴿ و كذا غير العلم لخ ﴾ قال فى شرح الكبرى أما الوحدة فى الصفات فهى مما لا خفاء فيها عند أهل السنة فى جميعها الا العلم فخالف فيه أبو سهل الصعلوكى من الأشعرية وأثبت لله علوما لانهاية لها كما أن متعلقاتها كذلك ثم ذكر ماردوا به عليه ثم قال وأما الكلام فالذى عليه أهل السنة أنه واحد متعلق بوجوه متعلقات الكلام وذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب الى تعدده اه بخ و زاد (ش) عليه الاختلاف فى القدرة. قوله ﴿ أى عدم مشاركة غيره لخ ﴾ و كذا عدم ثبوت فعل لغيره تعالى بدون مشاركة ولعله أراد ما يشمل الأمرين وعبارته تحتمل ذلك لأن المشاركة فى مطلق الاختراع تصدق بالاجتماع على فعل معين و بانفراد ذلك الغير به فيكون قدشارك المولى تعالى فى مطلق الاختراع قال بعضهم وحدانية الأفعال عبارة عن نفى الكم المنفصل فيها وهو ثبوت فعل لغيره تعالى وعلى نفى الكم المتصل ان صور بمشاركة غيره تعالى له فى فعل وأما ان صور بتعدد أفعاله تعالى كالخلق والرزق والاحياء والأمانة فهو ثابت لا يصح نفيه وعلى الأول فتكون الكموم ستة وحاصلها مع ايضاح أن الوحدانية بمعنى الشامل للأقسام الثلاثة تنفى كوما خمسة على ما اشتهر أو ستة على ما لبعضهم الكم المتصل فى الذات وهو تركبها من أجزاء والكم المنفصل فيها وهو تعددها بأن يكون له تعالى ثان فأكثر وهاذان الكمان منفيان بوحدانية الذات والكم المتصل فى الصفات وهو التعدد فى صفاته تعالى من جنس واحد والكم المنفصل فيها وهو أن يكون لغيره تعالى

قوله تعالى الله خالق كل شىء فى مقام التمدح و لامدح اذا اختص خلقه بما ظهر منه بلاواسطة مخلوق وقوله تعالى إنا كل شىء خلقناه بقدر على قراءة النصب إذ يمتنع عليها كون خلقناه صفة مخصصة لأنه مفسر للعامل فى كل فلوجعل صفة لم يصح أن تعمل فى الموصوف أو فيما قبله بناء على جعله صفة كل أوشىء ومالا يعمل لا يفسر عاملا فيبطل النصب مع أنه صحيح متواتر واذا امتنع كون خلقناه صفة بقى شىء على عمومه فتدخل أفعال العباد الاختيارية واذا تعين العموم فى قراءة النصب تعين فى قراءة الرفع أيضاً فيكون خلقناه خبرا لاصفة جمعا بين القراءتين لئلا تتناقضا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون والاحتياج بها تام سواء جعلت مامصدرية أوموصولا

صفة تشبه صفته تعالى وهاذان منفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل فى الأفعال وهو أن يكون لغيره تعالى فعل على وجه الايجاد والكم المتصل فيها ان صور بمشاركة غيره تعالى له فى فعل من الأفعال وان صور بتعدد أفعاله تعالى فهو ثابت لكن الجمهور أطلقوا الكم المنفصل فى الأفعال على ما يشمل الأمرين المذكورين فلم يحتاجوا العد القسم السادس فلذا قالوا الكم خمسة وان اعتبرت ماقاله (د) ولم تبن على التسامح كانت أربعة أثنان فى وحدانية الذات و واحد فى وحدانية الصفات و واحد فى وحدانية الافعال قوله ﴿ولامدح أن اختص الخ﴾ قال البكى وجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الأشياء إذ لو كان كذلك كما يقول الخصم لما كانت مدحا اذ عند الخصم كثير من الحيوانات تخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطل أن يكون خلقا لغيره تعالى وهو المطلوب اه وقال البيهقى قال تعالى الله خالق كل شىء وهو بكل شىء عليم فامتدح بأنه خالق كل شىء و بأنه يعلم كل شىء فكما لا يخرج عن علمه شىء لا يخرج عن خلقه شىء اه وقال تعالى ذلكم الله ربكم لااله الاهو خالق كل شىء فاعبدوه قال (د) الآية استدلال على نفى الكثرة فى ذاته تعالى اذ لو كان مركبا كان كل جزء الها فيكون أربابا لاربا واحدا وعلى نفى النظير له تعالى فى ذاته لأن قوله لااله الا هو نظير كلمة الشهادة فى الدلالة على نفى النظير وعلى انفراده تعالى بالايجاد ثم أن قوله خالق كل شىء أى ماعدا ذاته وصفاته فهو عام أريد به الخصوص أوان الشىء بمعنى المشىء أى المراد والارادة انما تتعلق بالممكن قوله ﴿وقوله تعالى انا كل شىء الخ﴾ ايضاح المقام فى هذه الآية أن يقال ان حرف تأكيد ونصب ونا الخ اسمها وكل شىء مفعول لمحذوف يفسر المذكور أى انا خلقنا كل شىء والجملة خبر ان وبقدر اما متعلق بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى انا خلقنا كل شىء بقدر أى بقدرتنا وهذا تعميم

اسميا أى خلقكم وخلق عملكم أى معمولكم أعنى الأثر الناشىء عن الايقاع أوخلقكم وخلق العمل الذى تعملونه أى الأثر المذكور لانفس الايقاع لأنه أمر اعتبارى فالمآل واحد واما

لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشىء لأن الصفة لاتعمل فى الموصوف ومالا يعمل لايفسر عاملا فلو كان تقيدا للشىء فلا يتأتى ماظنه المعتزلى من أن المعنى كل شىء مخلوق لنا فهو بقدر أى بقدرتنا وهناك شىء ليس بمخلوق بقدر وهو أفعال العباد ولئن سلنا ماهو كالمحال من جعل الجملة صفة فنقول المعنى انا كل شىء مخلوق لنا بقدر فيحترز بذلك عن ذاته وصفاته تعالى باتفاق منا ومنهم وهم يقولون أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين و بغيره دعوى تحتاج لدليل وأما على قراءة الرفع لجملة خلقناه تحتمل الخبرية عن كل الواقع مبتدأ و بقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الممكنات باجماع وتحتمل الوصفية و بقدر هو الخبر وهو صحيح صناعة لكن يتعين من جهة المعنى كما قال (ش) ان يكون خلقناه خبرا جمعا بين القراءتين سلمنا انه لايتعين لكن الاحتمال مسقط الاستدلال سلمنا عدم السقوط فلانسلم ان المحترز عنه أفعال العباد بل ذاته تعالى وصفاته قوله — سواء جعلت مامصدرية الخ هذا هو الأولى لأنه لايحوج الى تقدير عائد ولا شبهة فيه للمعتزلة بخلاف جعلها موصولا كما يأتى قال الزمخشرى يلزم على جعلها مصدرية عدم المطابقة بين صدر الآية وهو . قوله تعالى أتعبدون ماتنحتون و بين عجزها وهو . قوله وما تعملون لأن ماالأولى واقعة على الذوات التى كانوا يعبدونها وما الثانية على انها مصدرية واقعة على الاثر و إجاب ابن زكرى فى حاشيته على البخارى بأنهم لم يعبدوا الحجارة والخشب من حيث ذاتها بل من حيث مايعملونه فيها فما عبدوا فى الحقيقة الا نحتهم فما الأولى مصدرية أيضاً فحصل التطابق . قوله ﴿وخلق عملكم الخ﴾ هذا على جعلها مصدرية والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله الاختيارية والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات كما أشار له (ش) بقوله أعنى الاثر وليس المراد المعنى المصدرى الذى هو الايقاع أى مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتبارى لايتعلق به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم . قوله ﴿وخلق العمل الذى تعملونه الخ﴾ هذا على جعلها موصولة والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر أيضاً فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأولى على جعلها مصدرية كما أشار (ش) بقوله فالمآل واحد واصله للسعد فى شرح النسفية لأنه قال بعد ان صدر بجعلها مصدرية و يجوز أن يكون المعنى وخلق معمولكم على اعرابها

فتبارك الله أحسن الخالقين فلايدل على ثبوت الخلق لغيره لأن المعنى أحسن الصانعين وقوله وإذ تخلق من الطين معناه تصور بكسبك وقال السعد الخلق فيهما بمعنى التقدير وكان الأوائل من المعتزلة يتحاشون على اطلاق الخالق فى حق العبد اكتفاء بالموجد والمخترع ونحو ذلك ثم رأى الجبائى وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود فتجاسروا على اطلاق الخالق وأعلى أن القدرى القائل بأن العبد يخلق أفعاله لايحكم عليه بأنه مشرك شرعا

موصولة ويشمل أفعال العباد لأنا اذا قلنا مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد وهو ماشاهد من الحركات والسكنات وللذهول عن هذه النكتة توهم بعضهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كونها مصدرية وليس كذلك اه فان قيل يحتمل ان يقدر العائد مجرورا أى وخلق الذى تعملون فيه أى الأجساد والذوات التى يقع عملهم فيها كالخشب للنجار والأحجار للبناء مثلا وهذا يوافق مذهب المعتزلة فالجواب ان حذف العائد المنصوب هو الأصل الكثير على انه يشترط فى حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول كما فى الألفية والموصول هنا ليس بمجرور فالاحتمال المذكور ضعيف لايخرج عليه كلام الله تعالى ولأجل هذه الشبهة مع عدم الاحتياج للعائد اختار أئمتنا انها مصدرية وان كان المآل واحدا ويؤخذ رجحان المصدرية من تصدير (ش) بها وأما . قوله فالمآل واحد فقد علمت معناه وليس مراده انهما لا رجحان لأحدهما على الآخر ويقرب من كون ما موصولة أن تكون نكرة موصوفة قيل ويجوز أن تكون استفهامية منصوبة المحل بتعملون قصد بها التوبيخ والتحقير لشأن الأصنام وهو بعيد من سياق الآية وكذا كونها نافية أى لاعمل لكم فى الحقيقة . قوله ﴿لانفس الايقاع الخ﴾ تقدم أنه مقارنة القدرة الحادثة للفعل ويعبر عنه بالكسب ومثله فى كونها أمرا اعتباريا تعلق القدرة القديمة بالفعل أى إيجادها له فهذان أمران اعتباريان وعندنا أمران موجودان مخلوقان لله تعالى معا فى آن واحد وهما ذلك الفعل من حركة وسكون ونحوهما والقدرة الحادثة للعبد عند مباشرة الفعل فهذه أمور أربعة اثنان اعتباريان لايتعلق بهما الخلق واثنان وجوديان مخلوقان لله تعالى انظر البنانى عند قول السبكى الحكم خطاب الله تعالى الخ. قوله ﴿وكان الأوائل الخ﴾ كواصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد ونحوهما لقرب عهدهم باجماع السلف الصالح على أن لا خالق الا الله تعالى . قوله ﴿القدرى﴾ أي المعتزلي ولذا فسره بقوله القائل بأن الخ وقال بعد والمعتزلة فيؤخذ منه أنه يقال

اذ المشرك هو المدعى الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأصنام والمعتزلة لا يدعون شيئاً من ذلك بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الرب لافتقار العبد لأسباب وآلات هى بخلق الله الا أن مشائخ ماوراء النهر بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسألة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى فان قيل اذا كان هو الخالق لأفعال العباد لزم أنه القائم القاعد والآكل والشارب والزانى والسارق وغير ذلك مما يتحاشى عن سماعه فالجواب أن هذا جهل وغباوة لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ألا ترى أنه الخالق للسواد والبياض وسائر صفات

لهم القدرية والمعتزلة وأما القدرية الذين ينكرون سبق علم الله تعالى بما يكون ويقولون أن الأمر أنف أى مستأنف لم يسبق علم الله تعالى به فهم كفار بلا خلاف قال ابن حجر الهيتمى فى شرح الأربعين أعلم أن الايمان بالقدر على قسمين احدهما الايمان بأنه تعالى سبق فى علمه مايفعله العباد من خير وشر وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه وان أعمال العباد تجرى على ماسبق فى علمه ثانيهما أنه تعالى خلق أفعال عباده كلها من خير وشر و كفر وايمان وهذا القسم تنكره القدرية كلهم والأول لاينكره الا غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكر العلم القديم والا كفر كما نص عليه الشافعى واحمد وغيرهما اهـ. وقوله ﴿حيث لم ينكر الخ﴾ أى أثبت العلم القديم ونفى تعلقه بالأشياء على ماهى عليه قبل وقوعها قاله المدابغى. قوله ﴿لايحكم عليه الخ﴾ قال السعد فى شرح النسفية لا يقال القائل بكون العبد خالقا لأفعاله يكون مشركا لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية الى آخر ماعند (ش) وقوله أو بمعنى استحقاق الخ اومانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوسى قاله العصام وقوله والمعتزلة لا يدعون شيأ من ذلك أى أحدا لامرين وهما وجوب الوجود واستحقاق العبادة و يمنعون كون مطلق الخالق مناطا لاستحقاق العبادة . قوله ﴿الا ان مشائخ الخ﴾ هم الماتوريدية بالغوا فى نسبتهم الى الضلال و يوخذ منه أن كلامهم ليس على حقيقته بل مقصودهم المبالغة فى الرد عليهم قوله فالجواب أن هذا جهل الخ﴾ أصل السؤال والجواب للسعد فى شرح النسفية قال العصام ليس بهذا المثابة لأن القائم والآكل ونحوهما ليس مثل الأبيض والأسود لأنهما ماصدر عنه هذه المصادر لا مجرد الاتصاف بهما فمن لم يثبت عنده سوى الخالق لم يكن جاهلا فى دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره اهـ الخ . قوله ﴿وأما

الأجسام بلا نزاع بيننا وبين المعتزلة ولا يتصف بذلك وأما الكسب الذى أثبته الأشاعرة للعبد فى أفعاله الاختيارية فليس معناه اختراعه لتلك الأفعال كما تدعيه المعتزلة

الكسب﴾ قال الشعرانى فى اليواقيت اعلم أن مسألة الكسب مزاده مسائل الأصول وأغمضها ولا يزيل أشكالها الا الكشف على نزاع فى ذلك وأما أرباب العقول من الفرق فقد تاهوا فى ادراكها وآراؤهم مضطربة فيها وذلك ان أفعال العباد مشاهدة قطعا ثم ان رجحنا حاكم العقل لا يكاد يحكم بثبوتها حكما جليا بحيث لا تبقى حزازة فى الصدر ثم نقل عن الخاتم أن صورة هذه المسألة كصورة لام الألف فى حروف الهجاء فلا يدرى أى الفخدين هو اللام حتى يكون الآخر هو الألف فلم يتخلص الفعل الظاهر على يد المخلوق لمن هو ولكن ان قلت لله صدقت وان قلت للمخلوق مع الله تعالى صدقت ولولا ذلك ما صح خطاب الله تعالى للعبد بالتكليف ولا اضافة العمل اليه بنحو اعملوا ونقل أيضا عن الغزالى أنه قال هذه المسألة لا يزول اشكالها فى الدنيا ونحوه للشيخ زروق فى شرح الرسالة عن بعضهم ونقل عن الجزولى أنه قال كان شيخنا الأبى يقول أصل ضلالة المعتزلة فى ثلاث الكلام والقدرة الاكتسابية والرؤية اه وقال سيدى عبد الله الهبطى مثل القدرة الحادثة مع القدرة القديمة كمثل الظل مع شخصه ففعل الظل ثابت فى العيان ساقط فى الأذهان ولا سلامة من الجبر والقدر الا باعتقاد الفعل جميعه من الله تعالى وحده وبالنسبة الى العبد مجاز فان صح عندك هذا رأيت الخلق مجبورين فى اختيارهم اذ قدرتهم ومقدورهم مقدور لله تعالى كما أشار اليه الحوضى بقوله

فالعبد مجبور بهذا الاعتبار   فى قالب مختار ماله اختيار

ذكر العلمى فى نوازله وقال (ع) سئل جعفر الصادق رضى الله عنه هل يجبر الله خلقه على أفعالهم فقال الله أعدل من ذلك فقيل له وهل يفوض لهم فقال الله أعز من ذلك فلو فوض لهم لما كان الأمر والنهى فى يده ولو جبرهم لما ترتب الثواب والعقاب فقيل له فما العلم فقال هناك دقيقة وهى ما بين السماء والأرض وسئل على رضى الله عنه عن القدر فقال سر من أسرار الله تعالى لا نكلف به فأعيد عليه السؤال فقال للسائل ان أبيت فهو أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض وقال بعض الأئمة افعال العباد خلق للرب سبحانه وكسب للعبد ولا التفات الى الكيفية وان تعليق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية علة شرعية لا عقلية ولما كان سبحانه لا يدرك بالعقل ولا يتصور بالوهم بل السبيل الى معرفته العجز عن معرفته صح مذهب أهل السنة بلا شك اه ويؤخذ من هذه

ولا أن قدرته الحادثة أضيفت الى القدرة القديمة فى إيجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما يعتقده من لا خبرة له مذهبا لأهل السنة بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملابستها له من غير تأثير لها فيه أصلا فليست علة ولا جزء علة للايجاد وعلى ذلك نبه من قال

مذهبنا أن لنا قدرة   حادثة لسنا بها نقدر

وربنا سوغ إطلاقها   فى قوله من قبل أن تقدروا

النقول أن المختار فى هذه المسألة الوقف وهو مذهب الصوفية و بعض علماء الظاهر وسترد عليك أقوال المتكمين فيها قوله ﴿ ولا أن قدرته الحادثة الخ ﴾ سيأتى ان هذا القول نسب للاستاذ أبى اسحق على ما عند ابن أبى شريف وحكى (ش) قول الأستاذ على وجه آخر وأشار بقوله كما يعتقده الخ الى انكار (سى) مانسب للاستاذ وغيره كما يأتى قوله ﴿ بل معناه مقارنة القدرة ﴾ أى تعلقها بالمقدور وقال فى الكبرى وعن هذا التعلق عبر أئمة السنة بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعى وامارة على الثواب والعقاب اه ونحوه فى شرح الصغرى قال (د) تسمية الاقتران كسباً مجاز بحسب الأصل لأن الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب بل كسب للعبد عبارة عن مقدوره أى الحركات سواء قلنا انه اختراع أم لا لكن لأجل الاقتران سميت الحركة كسباً من اطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الأصل ثم صار إطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية والحاصل ان الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور اه وقيل الكسب هو الارادة الحادثة فان الأمور أربعة ارادة سابقة وقدرة وفعل مقترنان وارتباط بينهما فعلى تفسير الكسب بالارتباط وهو تعلق القدرة الحادثة فليس بمخلوق لأنه أمر اعتبارى وعلى تفسيره بالارادة يكون مخلوقا وقد عرفوا الكسب بتعريفين الأول انه مايقع به المقدور من غير صحة انفراد للقادر به أى ارتباط وتعلق وارادة على الخلاف يقع المقدور كالحركة متلبساً ومصحوباً به من غير صحة انفراد العبد به أو يشارك المولى فيه التعريف الثانى مايقع به المقدور فى محل قدرته أى ارتباط وارادة يقع المقدور متلبساً به حال كونه فى محل قدرته كاليد وقال سيدى المهدى فى تأليف له فى هذه المسألة رد فيه على الكورانى اذا أراد الله تعالى صدور الفعل أو الترك فوقع الهم باذنه تعالى وهو أول درجات القصد فاذا تأكد صار عزماً ثم يمده بخلق القدرة عليه مقترنة بابراز الفعل بقدرة الله تعالى وبحسب جرى العادة وهى خلق القدرة والفعل اذا خلق فيه ارادة وعزماً عليه وعدم خلق القدرة والفعل اذا خلق فيه كراهية

وذهبت الجبرية الى أنه ليس للعبد قدرة حادثة تقارن الفعل أصلا بل هو مفعول به لا فاعل

له ولا يدرك العبد كونه مجبورا وان الفعل فعل الله به وانما يدرك ذلك بالبرهان أو الكشف لمن فتح الله بصيرته وهذا الاختيار الظاهر هو مناط التكليف وبه سمى العبد مكتسبا ومستطيعا ورتب له الثواب والعقاب ومدح وذم وكل ذلك بجعل الله تعالى ولا مدخل للعقل فى ذلك الا بالتسليم والقبول اه نقله المحشى والكورانى ينتصر لما نسب لامام الحرمين فى النظامية كما يأتى وقال الكمال فى حاشية المحلى أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى ليس لهم تأثير فيها بل أجرى الله عادته بان يوجد فى العبد قدرة اختيارا فاذا لم يكن هناك صانع أوجد فيه الفعل مقارنا لها فيكون الفعل مخلوقا لله تعالى ابداعا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته اياه من غير أن يكون هناك فيه تأثير أومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الاشعرى وخالفه محققون من اتباعه ثم ذكر قول الاستاذ والباقلانى وامام الحرمين لكون الأشعرى هو المعتمد فى هذه المسألة لانه مذهب السلف ودلت عليه الظواهر من الكتاب والسنة مع التفويض الى الله تعالى والاعتراف بالعجز عن الكنه لكن لما كانت هذه المسألة فى غاية الغموض مع ما ورد على قول الأشعرى من الأبحاث خالفه الاستاذ ومن ذكر معه مع أنها لاتدرك الا بالكشف ومن أراد اظهارها بالعبارة وردت عليه اعتراضات كمسألة المعية وتقدم عند التعريف بالأشعرى ان قوله فى الكسب جار على مذهب أهل الكشف قوله ﴿وذهبت الجبرية الخ﴾ قال فى المصباح الجبر وزان فلس خلاف القدر وهو القول بان الله تعالى يجبر عباده على فعل المعاصى وهو فاسد تعرف أدلته من علم الكلام بل هو قضاء الله على عباده بما أراد وقوعه منهم يفعل فى ملكه مايريد ويحكم فى خلقه بما شاء و ينسب اليه على لفظه فيقال جبرى وقوم جبرية بالسكون ويجوز التحريك للازدواج اه بخ وهو أحسن وأتم من كلام ق الذى فى المحشى قوله ﴿بل هو مفعول به الخ﴾ ولذا قال قائلهم رداعلى اهل السنة

ما حيلة العبد والاقدار جارية عليه فى كل حال أيها الرائى
القاه فى اليم مكتوفا وقال له اياك اياك ان تبتل بالماء

فأجابه بعض أهل السنة بقوله

ان حفه اللطف لم يمسه من بلل ولم يبالى بتكتيف والقاء
وان يكن قدر الاله غرقته فهو الغريق وان ألقى بصحراء

كالميت بين يدى غاسله ورد بأنه يلزم عليه استواء الأفعال وأن لا يدرك فرق بينها ونحن ندرك بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة المشى وبأنه يبطل محل التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويناقض النصوص كقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها أى طاقتها بحسب العادة فلو لم يكن كسب لاتحد ماقبل الا وما بعدها فلم يصح الاستثناء قال فى شرح الصغرى فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فقد

لكن هذا الجواب ليس بظاهر لأن الخصم لا يقنع به والظاهر الجواب بالتفرقة بين المكلف وبين من ألقى فى اليم مكتوفا فان للمكلف اختياراً ظاهراً وكسباً بخلاف المكتوف قوله ﴿ونحن ندرك الخ﴾ يعنى أن التفرقة بين الحركتين تدل على القدرة الحادثة التى خلقها الله فى العبد لأنه لابد لهذه التفرقة من موجب وليست راجعة الى نفس الحركتين لتماثلهما ولا للذات المتحرك فتعين رجوعها الى صفة زائدة فى المتحرك قال (سى) ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة مختاراً وعند مايخلق الله فيه الفعل مجرداً عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا ومضطرا كالمرتعش وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد فى محلها تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا وعلامة الجبر عدم تلك القدرة وعدم التيسير وادراك الفرق بين الحالتين ضرورى لكل عاقل اه قوله ﴿وبأنه يبطل محل التكليف الخ﴾ أى لأن محل التكليف هو الكسب وعليه يترتب الثواب والعقاب قال (سى) وجعل الله تعالى وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى التكليف اه وتقدم كلامه فى الكبرى، وفى الجوهرة

وعندنا للعبد كسب كلفا ولم يكن مؤثرا فلتعرفا

أى كلف به العبد أى ألزمه الله بسببه فعل مافيه كلفة قال ولده فى شرحه لأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى وأن لا تأثير الا لقدرته تعالى ونعلم بالضرورة أن قدرة العبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى أثر القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته ويفهم من قوله كلفا رد منهب الجبرية . قوله ﴿وتناقض الخ﴾ هذا هو الأمر الثالث مما ردوا به على الجبرية فان الله تعالى أثبت للنفس كسبا وأضاف الأفعال اليها بحسبه فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ولذلك أثيب العبد وعوقب على فعله نظرا لما عنده من الاختيار الذى هو سبب عادى فى إيجاد الفعل والقدرة عليه وعبر بلها فى جانب الحسنات لانتفاعها بها وبعليها فى السيآت لتضررها بها وعبر فى الأول بكسبت وفى الثانى با كتسب

خرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين قوم فرطوا وهم القدرية مجوس هذه

لان الشر تشتهيه النفس فهى فى تحصيله أعجل فوصف بما يدل على المبالغة وليست كذلك فى باب الخير لثقله عليها فوصفت بما لادلالة له على الاعتماد والتصرف قوله ﴿من بين فرث ودم الخ﴾ قال (بى) فى شرح الحوض و بهذا ظهر أن مذهب أهل السنة عدل وسط خرج من فرث الجبر ونجاسة دم الشرك الذى قال به القدرية لبنا خالصا الخ قال (د) الصواب العكس لأن من لازم مذهب الجبريه عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة فسق فقط قوله ﴿قوم فرطوا الخ﴾ الذى فى شرح الصغرى تقديم الجبرية لكن الأمر قريب وحاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب اليهم الافراط الذى هو مجاوزة الحد والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الله تعالى بجميع الافعال صاروا فى نظرهم مفرطين فنسب لهم التفريط وهو التقصير قال السعد فى شرح النسفية فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين كما يقتضيه قولكم بالكسب أجيب بأنه لما ثبت البرهان أن الخالق هو الله تعالى و بالضرورة أن لقدرة العبد مدخلا فى أفعاله الاختيارية احتجنا فى التخليص عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق للفعل لكن للعبد فى الاختيارى منه كسباً والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب اه بخ وتقدم بيان هذا المعنى فى كلام سيدى المهدى الفاسى وابن أبى شريف ثم أن ابن الهمام بحث فى مسايرته فى الكسب الذى قال به الأشعرى ومن تبعه فقال ولقائل أن يقول لقولكم أن قدرة العبد تتعلق بالحركة الاختيارية لا على وجه التاثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم وهو ادخاله فى الوجود اى ايجاده واجاب ابن ابى شريف فى شرحها بان ما قاله هو بحسب ما وضع له اللفظ لغة وكلامنا فى المعنى المسمى بالكسب فى الاصطلاح كما يؤخذ من كلام الغزالى فى الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة الله تعالى بالأفعال على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد لاعلى وجه الاختراع وان البارى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب ان يطلق لهذا النمط وجه آخر فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فان وجد اطلاق ذلك على أفعال العباد فى القرآن فقد دل هذا الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته

الأمة القائلون بأن العبد يخلق أفعاله وقومه افرطوا وهم الجبرية اه ونقل عن امام الحرمين أن قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلالا بل على أقدار قدرها البارى وعن القاضى الباقلانى

بالكسب وذلك لاينا فى كوننا لانفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل اه بخ قوله (وهم القدرية الخ) حكى ابن قتيبة فى غريب الحديث والامام فى الارشاد ان بعض القدرية قال لسنا بقدرية بل أنتم لاعتقادكم اثبات القدر قال ابن قتيبة والامام وهذا تمويه ومباهتة فان أهل السنة يضيفون القدر والأفعال الى الله تعالى وهم يضيفونها لأنفسهم ومدعى الشيء الى نفسه أولى بان ينسب اليه ممن يعتقده لغيره قوله مجوس هذه الأمة كذا ورد فى حديث رواه أبو حازم عن ابن عمر مرفوعا أخرجه الحاكم وقال على شرط الشيخين ان صح سماع ابى حازم من ابن عمر قال الخطابى انما جعلهم مجوسا لمضاهة مذهب المجوس فى قولهم بالأصليين النور والظلمة زعموا ان الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذا القدرية يضيفون الخير الى الله تعالى والشر لغيره ه واخذ منه ان تسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء قولهم ولا يلزم منه ان يكونوا مشركين أى كفارا لأن الاشراك هو اثبات الشريك فى الألوهية قوله ونقل عن الامام أى فى النظامية نقله ابن القيم فى شفاء العليل وفى حاشية الكمال على المحلى مانصه وقال امام الحرمين فيما نقل عنه كالحكماء وهو أنه واقع على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والذى له فى الارشاد ولمع الأدلة الجرى على قول الأشعرى اه بخ وقال السعد فى شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور فى كتبهم أن مذهب أمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راى الحكماء وهذا خلاف ماصرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال فى الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع على أن لاخالق الا الله تعالى وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين مايتعلق قدرة العبد به وما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها اصلا قال السعد ثم أورد أدلة الأصحاب واجاب عن شبه المعتزلة و بالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه اه بخ وفى (د) أن ما نقل عن أمام الحرمين قال فى آخر أمره. قوله (بل على أقدار الخ) أى أحدث فيه أسباب الفعل فوقع بالقدرة التى اخترعها للعبد على ما علم واراد ولو لم يرد سبحانه وقوع ذلك الفعل ماهيأ له أسبابه ولا خلق له فيه تلك القدرة فصار العبد مؤثرا لاعلى جهة الاستقلال

بل تابع لاختيار الله تعالى ومشيئته فى الأزل والفرق بين مذهبه ومذهب القدرية أنه لم يجعل فعل العبد خارجا عن مشيئته تعالى وقضائه بخلافهم فلزمهم أن يقع فى ملكه تعالى مالا يريد اه وقال الشيخ المنجور يعنى أن ايجاد فعل العبد بقدرته وتخصيصه بالوجود والزمان والمحل وغير ذلك بارادة الله تعالى فوزع القضية وجعل المخصص غير الفاعل ولا معنى لتخصيصه للفعل الا ايجاده له على وجه مخصوص فالمخصص هو الفاعل وكان هذا القول يروم به صاحبه الجمع بين العقل والنقل بناء على أن التكليف ينا فى الجبر ويقتضى عقلا أن لايكلف العبد بفعل غيره بل فعله واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى نحو الله خالق كل شىء . انا كل شىء خلقناه بقدر أفمن يخلق كمن لايخلق فجعل الخلق فى هذه الآى ونحوها على التقدير فهو سبحانه الذى يخلق كل شىء بمعنى يقدره أى يريد كونه على مقدار ووجه مخصوص ونحن نمنع أن التكليف ينا فى الجبر فيحمل الخلق على ظاهره وهو الاختراع اه وقال (سى) فى شرح الكبرى أن مانقل عن امام الحرمين قول مرغوب عنه لا يصح القول به ولا تقلده فى ذلك أن صح لفساده قطعا وعدم جريانه على السنة عقلا ونقلا لأن القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول إما ان يكون من صفة نفسها ايجاد الفعل الذى تتعلق به أولا فان كان الأول لزم عند تعلقها بالفعل أما سلب صفتها النفسية أى لم تؤثر فى الفعل وكان الموجد له هو الله تعالى أو غلبتها لقدرة الله تعالى ان كانت هى التى أثرت فى الفعل وفرضنا أن الله تعالى أراد وجود ذلك الفعل بقدرته وكلا الأمرين محال ولا يدفع محذور مالزم من العجز والغلبة فى الثانى . قوله ان تأثيرها انما هو على وفق ارادة الله تعالى لأن التأثير اذاقدر صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شىء أصلا وان كان الثانى وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تفتقر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وتنقل الكلام الى ذلك المعنى الذى أوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسه أو بمعنى قام به ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى . قوله ﴿وعن القاضى الخ﴾ نحوه فى شرح الكبرى قال عقب مامر عنه ولا يخفى أيضاً فساد مانقل عن القاضى والأستاذ ان القدرة تؤثر فى أخص وصف الفعل لافى وجوده ألا ان القاضى يقول أخص وصف الفعل حال والأستاذ ينفى الحال ويقول أخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشهرستانى مذهب القاضى وفرق بين وجهى الاختراع والكسب فذكر ذلك ثم نقل عن ابن التلمسانى انه قال ماذكروه وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير أن

والأستاذ أن قدرة الله تؤثر فى ايجاد فعل العبد من حيث عمومه والقدرة الحادثة تؤثر فى وصفه الخاص من كونه صلاة أو غصباً أو سرقة ونحو ذلك وأنكر فى شرح الكبرى أن يصح نسبة واحد من هذين القولين لمن نسب اليه ممن ذكر الا أن يكون صدر منهم ذلك حال المناظرة على سبيل التنزل ولهذا قالوا لاينسب الى العالم مذهباً مايصدر منه على سبيل البحث فتحصل

لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الأشعرى ومن تبعه الا أنه ضعيف فان معتمد القاضى ومن تبعه فى نسبة الممكنات الى الله تعالى أمكانها فليس تخصيص بعضها أولى من بعض وذلك يطرد فيما أضافوه للعبد بأن هذا الوجه أما أن يكون ممكناً أولا فان كان ممكناً وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكناً امتنع نسبته الى قدرة ما وما فروا منه من الجبر لازم لهم لأن تلك الحال لا يتصور القصد الى ايجادها على حيالها فلا يتأتى من العبد فعلها مالم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازمالهم وهذا على الأستاذ أشد إلزاماً فان الوجه والاعتبار يكون فى العقل فكيف يصح توجه القصد الى ماليس له وجود فى الخارج اه ثم ان الذى عند الكمال فى حاشية المحلى اختصاص القول المذكور بالقاضى وأما الأستاذ فيقول فعل العبد واقع بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد بأن تعلقها جميعا بالفعل او جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد ونحوه للسعد فى شرح المقاصد ونسبه للمواقف ونصه وتحرير المبحث على مافى المواقف أن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل وعند القاضى على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد اه ولعل الأستاذ له قولان فكل واحد نسب له قولا ثم قال السعد وأما الأستاذ ان أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وان انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بسبب توسط هذه الاعانة على ماقدره البعض فقريب من الحق وان أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل اه ولم يذكر مانسب لامام الحرمين لأنه مخالف لكلامه فى الارشاد المشهور عنه وأيضا هو كقول الحكماء . قوله ﴿من كونه صلاة الخ﴾ ومثل لذلك بلطم اليتيم تأديبا و إيذاء فان ذلك اللطم واقع بقدرة الله تعالى و كونه فى الصورة الأولى طاعة وفى الثانية معصية بقدرة العبد . قوله ﴿وأنكر فى شرح الكبرى الخ﴾ ونصه وأنا أعجب من القول الذى نقل عن الامام كيف يصح مع ماأكثر فى الارشاد وغيره من الأدلة لتصحيح

فى أفعال العباد الاختيارية خمسة أقوال والسابعة قدرة وهى والست بعدها صفات المعانى فالقدرة

المذهب الحق وهو مذهب الأشعرى ومن تبعه ومبالغته فى النكير والتضليل لمن يعتقد أن القدرة الحادثة تأثيرا وكذا مانقل عن القاضى والأستاذ مع مالديهما فى تواليفهما عما يضاده وبالجملة فالذى نقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عن ذلك ولعله صدر منهم فى حال المناظرة لافحام خصم قويت منافرته للحق فاحتالوا لسوقه للحق بتدريج ولهذا قال المشائخ لاينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ماصدر منه حال البحث اه . بخ قوله ﴿خمسة أقوال الخ﴾ نحوه فى شرح الكبرى والمواقف كما مر وزاد الكمال فى حواشى المحلى قولا سادسا وهو قول الاستاذ المتقدم قال والضابط للمذاهب فى هذه المسألة ان يقال المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله فقط فلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرة العبد وهو مذهب الأشعرى او المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار بل باختيار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الحكماء والمروى عن امام الحرمين ومجموع القدرتين على ان تؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصف الفعل بان تجعله موصوفا بكونه طاعة مثلا او معصية وهو مذهب القاضى ثم نقل عن شيخه ابن الهمام فى المسايرة قولا سابعا وهو ان جميع ماتتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التى هى افعال النفس من الميل والداعية والاختيار بقدرة الله تعالى لاتاثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته عزمه عقب خلق الله تعالى هذه الأمور فى باطنه فاذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله فيه الفعل فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة والى العبد من حيث هو زنا مثلا اه الخ قال الكمال فى شرحها حاصل كلامه تعديل على مذهب القاضى الباقلانى أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعنى قصده الذى لا تردد معه غير أن (ص) أوضح القول فيه ولعله انما لم يعزه للقاضى لأن من توجيهه ما لم يقع مصرحا به فى كلامه وان كان منطبقا عليه اه بخ ويقرب من كلام ابن الهمام كلام السعد فى شرح النسفية فانظره عند قولها وللعباد أفعال اختيارية الخ وانظر الى كثرة الخبط فى هذه المسألة والحق أن حقيقة الأمر فيها لا تدرك الا بالكشف كما صرح به غير واحد ولذلك اختار السلف فيها الوقف والامساك مع الاعتراف بأن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد وان كان لهم كسب فى ذلك بدليل قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهو مذهب الامام الأشعرى رضى الله

صفة تؤثر فى الشىء عند تعلقها به قاله المحلى وهو تعريف حسن صادق بجميع الأقوال

عنه ويرحم الله القائل :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها   وسيرت طرفى بين تلك المعاهد

فلم ار الا واضعا كف حائر   على دقن او قارعا سن نادم

وللشيخ سيدى عبد الرحمن المجذوب رضى الله عنه كما فى ممتع الأسماع . أقارين علم التوحيد . هنا البحور اللى تغبي . هـذا مقام أهل التجريد . الواقفين مع ربى . قال ظم رحمـه الله تعالى . وقدرة البيت . لمـا تكلم على الصفة النفسية والصفات السلبية شرع فى بيان صفة المعانى جمـع معنى وهو فى اللغة ماقابل الذات فيشمل النفسية والسلبية وغيرهما قال (سى) فى شرح الحوضى تسمية المتكلمين لهذه السبع بصفات المعانى اصطلاح عرفى فان صفة المعنى فى اللغـة ماليس بذات كان وجودياً أوسلبياً أوغيرهما فخصص المتكلمون صفة المعنى بالصفة الوجودية القائمة بالذات اه بخ أى فهى فى اصطلاح المتكلمين صفة موجودة قائمة بموصوف موجبـة له حكما كـكونه قادرا فانه لازم للقدروفى الحقيقة المعانى والمعنوية متلازمان لـكنهم لاحظوا الوجود أصلا لغيره ثم ان كون صفات المعانى سبع انمـا هو عند الأشعرية وعند المـاتوريدية ثمـان بزيادة صفة التكوين وهى عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها الايجاد والاعدام وهى المرادة عندهم بصفات الأفعال و يأتى الكلام عليها عند (ش) فى القسم الثانى ممـا تركه ظم وزيد صفة تاسعة وهى الادراك كما يأتى لش أيضاً آخر المعانى . قوله ﴿صفات المعانى الخ﴾ الاضافة للبيان أى قصد بها بيان المضاف اليـه فالمراد الصفات التى هى نفس المعانى لأنه لم يصل العقل عند الأشعرية لغير هـذه السبعة بالمعانى هى السبع لامزيد عليها على الأصح نعم ان نظرنا الى المعانى من حيث هى الشاملة لكل موجود فالاضافة بيانية على معنى من وضابط الأولى عنـد النحاة ان يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص باطلاق كما فى شجر أراك وضابط الثانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما فى خاتم حديد هذا على ان بينهما فرقاوهى طريقة لبعض النحاة والطريقة الأخرى انهما بمعنى واحد والمعتبر فيهما هو صحة الاخبار بالثانى عن الأول كما هو مبين فى محله وهـذا كله قبل التسمية والا فصفات المعانى علم مركب مدلوله الصفات السبـع كما مر عن (سى) . قوله ﴿صفـة تؤثر الخ﴾ اعـلم ان تعريف صفاته تعـالى رسوم مقيـدة لتمييز بعضهـا عن بعض لاحـدود بالذاتيات لأن العقول

فى تعيين أثر القدرة ماهو وتفصيل ذلك ان أصل الوجود الحادث أثر لهـا اتفاقا و بقاء الحادث أثرها أيضاً على الأصح أما على ان علة الاحتياج الى المؤثر هى الامكان فلا اشكال وأما على

محجوبة عن كنه ذاته وصفاته فيتعذر التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس فى الحد وأخرج بقوله تؤثر مالا يؤثر من الصفات حتى الارادة على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا وأما على أنه تأثير فالتقدير تؤثر فى وجود الشىء وعدمه فتخرج الارادة لأنها تؤثر فى تخصيص أحد الأمرين المتقابلين لافى الوجود والعدم فان قلت هذا التقدير يخرج الأحوال الحادثة على القول بها كعالمية زيد قلت أجيب بان المراد بالوجود مطلق الثبوت فتدخل الأحوال فى الشىء واسناد التأثير الى القدرة والارادة مجازكما يأتى لش عند قول ظم يجوز فى حقه الخ ولو قدمه هنا كان أحسن . قوله ﴿وهو تعريف حسن﴾ أى لتعبيره بالشىء وقوله ماهو ذكر (ش) أمورا ستة أصل الوجود الحادث وبقاء الحادث ونفس الذوات والأحوال الحادثة والعدم وهو أما سابق أو لاحق وبقى سابع وهو أفعالنا سواء كانت اختيارية أو اضطرارية قوله على الأصح نحوه لابن السبكى ونصه مع شارحه المحلى والأصح أن الممكن الباقى محتاج فى بقائه الى السبب المؤثر وقيل لا وينبنى هذا الخلاف على أن علة احتياج الأثر أى الممكن وجوده الى المؤثر الامكنان أى استواء الطرفين بالنظر الى الذات أو الحدوث أى الخروج من من العدم الى الوجود أوهما جزءا علة أو الامكان بشرط الحدوث أقوال فعلى الأول يحتاج الممكن فى بقاءه الى المؤثر لأن الامكان لاينفك عنه وعلى باقيها لايحتاج اليه لأنه انما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم الى الوجود وكانه أشار بهذا البناء مع اطلاق الأقوال أى عن الترجيح وتقديم الامكان منها الى أنه ينبغى ترجيح الامكان وهو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان جمهورهم على الحدوث حتى لايخالف التصحيح فى المبنى عليه يعنى أن الصحيح فى المبنى عليه عند جمهور الاشعرية أن العلة هى الحدوث وعند الحكماء و بعض المتكلمين الامكان والصحيح فى المبنى أن الممكن الباقى يحتاج فى بقائه الى المؤثر فان لم يرجح الامكان لزم مخالفته المبنى للمبنى عليه فى الترجيح قال المحلى ودفعت المخالفة بما قالوا أن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر اه وبنقل كلام المحلى تعلم أن قول بعضهم ان المحلى رجح الامكان ليس بصواب لأنه انما بين ما يقتضيه كلام السبكى كما هى عادته فى توجيه الاقوال بل قد يقال أن المأخوذ من كلامه ترجيح الحدوث حيث نسبه للجمهور من المتكلمين وان كان الراجح

ان علته الحدوث أو هما أو الامكان بشرط الحدوث فى العرض واضح لأنه على الأصح لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل لحظة الى ايجاد جديد والجوهر شرط بقائه العرض الذى هو الذى أثر القدرة فى كل لحظة فيكون بقاء الجوهر أثرها أيضاً ونفس الذوات أثرها أيضاً بناء على أن

من جهة النظر أن العلة الامكان ثم أن هذه الاقوال الأربعة التى ذكر السبكى (وش) هى الموجودة لأرباب الفن وغيرهم قال العلامة العطار وبقى احتمال خامس عقلى وهو الحدوث بشرط الامكان ولم يقل به أحد لان الحادث لايكون الا ممكنا فالشرط غير معتبر اه وبه تعلم ما فى كلام شيخنا المحشى حيث زاد هذا الاحتمال الخامس ونسب من لم يذكره كالسبكى (وس) وسيدى عبد القادر الفاسى الى القصور وقال أخذه من قول سيدى عبد الرحمن بن عبد القادر فى الأقنوم

حدوث أو امكان أو هما معا دليل حاجة الى من صنعا

فى الجسم أو شرطية الابعاض ومثلها فى حاجة الاعراض

قال فقوله أو شرطية الابعاض يصدق بأن العلة الحدوث بشرط الامكان ومعنى كون الامكان شرطا فى الحدوث أنه مقصود على جهة الشرطية بخلاف القول بالحدوث فقط فان الامكان فيه حاصل غير مقصود اه وهذا الأخذ ليس بصواب لانه يحمل قوله أو شرطية الابعاض على القول بأن العلة الامكان بشرط الحدوث فقط والدليل عليه مامر من الحادث لا يكون الا ممكنا مع عدم وجود من يقول العلة الحدوث بشرط الامكان وقد اعترف المحشى بانه لم ير من قال به ثم ماوجه به هذا الاحتمال لايخفى مافيه من البعد والتكلف لغير حاجة قوله (لانه على الأصح لا يبقى الخ) نحوه للسبكى قال العطار فى كونه من جملة الأصح نظر فان هذه طريقة الاشعرى ومن تبعه وهى ضعيفة بل قيل أن القول بذلك سفسطة وانما دعاهم الى ذلك احتياج الممكن الى الفاعل الحدوث فالزموا انتفاء الاحتياج بعد حدوثه فقالوا إن بقاء الجوهر مشروط بالعرض وهو لا يبقى زمانين فالحاجة باقية ومن قال العلة الامكان لم يحتج لذلك ثم ذكر حجة من قال ببقاء الاعراض وردها نقلا عن السعد وقال البنانى على قول السبكى وان العرض لا يبقى الخ أى لأنه يلزم عليه قيام العرض بالعرض ونوزع فى ذلك بأن هذا مبنى على مذهب الأشعرى من أن البقاء صفة وجودية وأما على أنه أمر اعتبارى فلا محذور فيه وتقدم عن الملوى ان القول المذكور نسب الى الأشعرى وتقدم أنه ضعيف وأما كلام سيدى عبد القادر الفاسى الذى نقله المحشى فليس فيه ترجيح للقول ببقاء العرض لأنه لما كان القول بذلك بعيدا ينكره العقل وضحه بالمثال كما أوضحوا مذهبه إيضا فى عدم بقاء الجوهر اذا انقطع

عنه العرض بزيادة الزيت فى السراج كما يأتى لأنه يقول القدرة لا تتعلق بالعدم والتحقيق انها تتعلق به وهو مبنى على ان العرض يبقى وقد وقفت على جواب لسيدى عبد القادر نسب فيه القول ببقائه لجمهور الفرق وذكر حجتهم وسلمها ثم ذكر قول الأشعرى وما احتج به ورد ذلك ونقل فى آخره كلام الكمال ابن أبى شريف وقد مر فى كلام العطار قوله ونفس الذوات الى قوله مجعولة ظاهرة ان الماهيات المختلف فى جعلها الذوات الحادثة وهو الموافق لما مر له فى صفة الوجود حيث قال وانما المراد بالمنقول عن الأشعرى وغيره من أن وجود الشىء عينه الرد على المعتزلة فى قولهم المعدوم الممكن قبل وجوده شىء وذات ومتقرر فى نفسه الى أن قال فللذوات الموجودة عندهم تقرر قبل الوجود والفاعل انما فعل الوجود لا الذوات هـ وهو أسهل فى تصوير هذه المسألة والذى عند الأصوليين ان المراد بالماهيات حقائق الأشياء ونص السبكى مع شارحه المحلى والماهيات للمكنات اى حقائها مجعوله بسيطة كانت أو مركبة أى كل ماهية بجعل فاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية متقررة بذاتها ثالثها مجعولة ان كانت مركبة هـ بخ قال العلامة العطار تطلق الماهية على مابه يجاب عن السؤال بما هو وليست مرادة هنا وعلى مابه الشيء هو هو وهذا المعنى يقال له باعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية وباعتبار تحققه حقيقة وهذا هو المراد هنا ولذا قال الشارح أى حقائقها اهـ وعلى كل فهى مجعولة أى مخلوقة لله تعالى عند ارادة خلقها وليست بمتقررة قال الشربينى فى تقريراته قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف النزاع فى ان الماهية بمعنى مابه الشيء هو كليا أو جزئيا مجعولة أولا فى الماهية الكلية هـ فمن قال بثبوت امر وراء الهويات الخارجية وهو الماهية الكلية كان نزاعه فيه ومن لم يقل الا بثبوت الهويتات الخارجية كان نزاعه فيه والثانى هو الحق الذى عول عليه عبد الحكيم وغيره من المحققين اذ الماهية الكلية أمر انتزاعى لا وجود له و (ح) يجب حمل ماهنا عليه اهـ قال الشيخ الأمير على الجوهرة المأخوذ من شرحى المقاصد والمواقف صعوبة تحرير محل النزاع فى هذه المسألة اهـ وقال العلامة العطار النزاع فى أن أثر الفاعل نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود فمن ذهب إلى الأول يقول أنها أثر مرتب على تاثير الفاعل ثم العقل ينتزع منها الوجود و يصفها به فالوجود اعتبار عقلى انتزاعى وعلى هذا يكون وجود كل شىء عينه واليه ذهب الأشعرى وقال به الحكماء الاشراقيون أى القائلون بعينية الوجود ومن ذهب الى الثانى يقول ان أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها و لا من حيث كونها تلك الماهية بل اثر الفاعل ثبوتها فى الخارج و وجودها فيه

الماهيات مجعولة وان المعدوم ليس بشيء والأحوال الحادثة على القول بها وهى صفات لاموجودة ولا معدومة أثر القدرة أيضاً واختلف فى العدم هل تتعلق به القدرة مطلقاً أو لا

بمعنى أنه يجعل الماهية متصفة بالوجود فى الخارج فالماهية أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هى بأن تكون نفسها صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بأن يجعل الماهية ماهية والى هذا ذهب المعتزلة القائلون بأن للماهية ثبوتا فى القدم وعلى كلا التقديرين أثر الفاعل هو الشيء الموجود فى الخارج إما بنفسه أو باعتبار الوجود ولم يذهب أحد الى أن الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له هذا تحرير محل النزاع كما حققه الجلال الدوانى فى حواشى الزوراء اه والكلام فى المسألة طويل مبسوط فى محله وفى هذا القدر كفاية. قوله ﴿ وان المعدوم الخ ﴾ يؤخذ منه أن القول بأن الماهية مجعولة متفرع على القول بأن المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولاثابت فى الخارج ومقابله على أنه شيء وهو كذلك قال الكمال فكان من حق السبكى أن يجمع بينهما فى موضع واحد . قوله ﴿ والاحوال الحادثة الخ ﴾ لكن تاثير القدرة فيها بالثبوت لا بالايجاد والاعدام قال فى شرح الكبرى الذى عليه المحققون أن الله تعالى اذا خلق العلم فى ذات الجوهر ولزم من ذلك ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اه قال الأنبابى فى تقريراته على البيجورى بل والاعتبارات على ما قاله الشيخ ثعيلب من أن القدرة تتعلق بالأمور الاعتبارية التى لها تعلق فى الخارج كهيأة العالم واقتران العرض بالجوهر والقول بأن ذلك ليس من متعلقات القدرة يشبه القول بالتولد واحترز بقوله التى لها تعلق فى الخارج عن الاعتبارية الكاذبة والظاهر أن الذهن وماحل فيه وحلوله كلها متجدد بعد العدم وكل ما كان كذلك فهو من متعلق القدرة . قوله ﴿ واختلف فى العدم الخ ﴾ وهو اما سابق أو لاحق فالأمور ستة كما مر لكن محل الخلاف فى غير عدم الممكن فى الأزل وأما هو فلاتتعلق به القدرة اتفاقا كما قاله (د) لأنه واجب لاجائز والا لجاز وجودنا فى الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد القدماء . قوله ﴿ هل تتعلق به القدرة مطلقا ﴾ أى سواء كان سابقا أو لاحقا وهو ظاهر كلام (سى) حيث عرف القدرة بأنها تؤثر فى وجود الممكن وعدمه وصرح به فى شرح المقدمات وتبعه عليه جماعة وذلك لأنهم قالوا العلة فى احتياج الأثر إلى المؤثر الامكان واذا كانت نسبة الوجود والعدم فى الممكن على حد سواء أى كل منهما ممكن فلا بد لوجوده أو عدمه من مرجح لامكان كل منهما نعم يخرج العدم الواجب كما مر . قوله ﴿ أولا مطلقا ﴾ وذلك لأن علة

مطلقا وهو مذهب لأشعرى و إمام الحرمين أو تتعلق بالعدم الطارئ اللاحق فقط وهو مذهب القاضى الباقلانى وعلى قول الأشعرى فاذا أراد الله تعالى اعدام عرض لم يخلقه فى الزمن الثانى بقدرته فيبقى معدوما أو إعدام جرم قطع عنه مواد البقاء فيتلاشى وهل معنى تعلقها بالعدم الأصلى على القول به أنها صالحة لأن تنسخه بالوجود مكانه و به صرح فى شرح المقدمات أوأنه نفسه أثرها فيما لايزال لأنه اذ ذاك ممكن وهومقتضى كلام الدرعى وغيره لايقال لو كان العدم فيما لايزال أثرها لاقتضى ذلك أنه لولاها لم يكن ولكان الحاصل هو الوجود وهو محال لأنانقول فرض انتفائها فرض محال فلايلتفت اليه فيبقى أن حال الممكن فيمالايزال للوجود

احتياج الأثر الى المؤثر عندهم الحدوث فقط أو هو والامكان أو الامكان بشرط الحدوث. وعلى كل فالعزم لا حدوث فيه فلا يحتاج الى المؤثر فعدم الحوادث عندهم سواء كانت جواهر أو اعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة لأن أثرها لا بد أن يكون وجوديا . قوله ﴿أو تتعلق بالعدم الطارئ﴾ أى بناء على أن احتياج الأثر الى المؤثر الامكان كامر فى القول الأول لكن لما كان العدم السابق فيما لا يزال مسبوقا بالعدم فى الأزل وهو لا يحتاج للمؤثر لكونه واجبا قالوا بتأثير القدرة فى اللاحق فقط وأسقطوا السابق بقسميه . قوله ﴿لم يخلقه فى الزمن الثانى﴾ يعنى وأما العرض الذى كان فى الزمن الأول قبل العرض الذى لم يخلقه الله تعالى فقد انعدم بنفسه لأن من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل . قوله ﴿قطع عنه مواد البقاء﴾ أى وهى الاعراض فينعدم الجرم بدون أعدام فعدم نظير ذلك اذا وضعت الزيت فى السراج فان الفتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت بدون جعل بهذا وجهوا مذهبه أيضا فى انعدام الجوهر نظير ماتقدم فى عدم بقاء العرض ولا يفهم منه ترجيح مذهبه فى الأمرين . قوله ﴿أنها صالحة الخ﴾ أى تتعلق به القدرة تعلقا صلاحيا تعلق قبضة بمعنى أن الله تعالى ان شاء ابقى ذلك الممكن على عدمه وان شاء أوجده وأبدل عدمه بوجوده وهذا هو الراجح وقوله وبه صرح الخ ونصه ذهب بعض المحققين الى أن العدم الممكن السابق على وجود الحوادث فيما لايزال مقدور للبارى تعالى كالعدم والوجود الطارئين بمعنى أنه فى قدرته تعالى له ابقاؤه وازالته بجعل الوجود فى مكانه واطلاق المقدورية بأقل من هذا مستعمل فى اللغة والعرف يقال الملك يقدر على الناس ولا يقدرون عليه بمعنى أنه يملك على سبيل المجاز تغيير بعض أحوالهم كاعزاز واذلال ونحوهما فكيف لايطلق على العدم الممكن أنه

أو العدم وكلاهما ممكن فأيهما حصل فهو أثر لها والله الموفق . ثم نقول للقدرة تعلق ..

مقدور لله تعالى لأنه يملك بقاءه وتغييره حقيقة فلا الفم بأنه ليس بمقدور نظرا الى أن حقيقته ليست بوجودية ولا طارية سواء أدب باطلاق مايوهم عجزا فى قدرته تعالى ومقدوره كل حقيقة من هذه الحقائق بما يليق بها وهذا القول أقرب للغة والعرف وأسلم من سوء الأدب (اه) قال البيجورى على (سى) فتلخص أن للقدرة تعلقين الأول صلوحى قديم والآخر تنجيزى حادث هذا على سبيل الاجمال وأما تفصيله فلها سبع تعلقات الأول الصلوحى القديم وهو صلاحيتها فى الأزل للايجاد والاعدام والثانى كون الممكن فيما لايزال قبل وجوده فى قبضة القدرة ان شاء ابقاه على عدمه وان شاء أوجده والثالث ايجاد الله تعالى الشيء بها فيما لايزال وهو من أقسام التعلق التنجيزى الحادث والرابع كون الممكن حالة وجوده فى قبضة القدرة ان شاء تعالى ابقاه وان شاء أعدمه والخامس اعدام الله الشيء بها وهو من أقسام التعلق التنجيزى الحادث السادس كون الممكن حالة عدمه فى قبضة القدرة ان شاء تعالى أبقاه على عدمه وان شاء أوجده السابع ايجاد الله تعالى الشيء بها حين البعث وهو من أقسام التنجيزى الحادث وسكتوا عن تعلقها بالشيء بعد ذلك وهو كونه فى قبضة القدرة ان شاء أبقاه وان شاء أعدمه وهذا بقطع النظر عن الأدلة الشرعية فاذا ضم هذا الى السبعة كانت الجملة ثمانية اه بخ . قوله فى آخر السؤال ولكان الحاصل هو الوجود وهو محال قد سقط لفظ وهو محال فى نسخ المطبعة والصواب ثبوته كما فى النسخ بخط القلم لأنه من تمام السؤال وبيان الاستحالة انه اذا ارتفع العدم مع انتفاء القدرة ثبت الوجود على طرفى نقيض والفرض ان الوجود لايكون الا بالقدرة ومحصل الجواب ان هذا السؤال باطل لأنه مبنى على فرض المحال وهو لا يلتفت اليه عند علماء الجدل. قوله ﴿ثم نقول للقدرة تعلق الخ﴾ حقيقته هنا كما قاله ابن عرفة اقتضاء الصفة — لذاتها منسوباً لهـا به لابقيد مقارنة وجودها لوجوده اه قوله ﴿اقتضاء الصفة﴾ أى طلبها أمراً زائداً على القيام بمحلها وقوله لابقيد الخ يعنى ان متعلقها لايشترط فيه أن يكون موجودا كما يؤخذ مما مر قال القرا فى التعلق نسبة والنسبة يشترط فيها تقرر طرفيها لاوجودهما كالعلم فان تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوماً بل مستحيلا اه وقد جرى فى هذا التوجيه على ان التعلق نسبة ثم ان ماذكره حقيقة فى التعلق التنجيزى وأما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الأزل الشيء أو على كون الشيء فى القبضة فمجاز كما قاله السكتانى و (د) وغيرهما وأما قول الملوى انه حقيقة بدليل ان إطلاق التعلق على

صلاحى قديم وهو عام الوجود ماوجد أو يوجد وقت حصوله وقبله و بعده بدلا ولعدمه كذلك ولعدم

السمع والبصر حقيقة فقياس مع وجود الفارق لأنهما ليستا من صفة التأثير بخلاف القدرة والتعلق فى كل شىء بحسبه ولو قيل انه حقيقة عرفية عندهم وان كان أصله مجازاً لصح قاله الشيخ الأمير ثم يؤخذ من تعريف التعلق انه نفسى للصفة المتعلقة وهو المشهور واستشكل على القول بثبوت الأحوال وجعلها متعلقة أيضاً بأن التعلق حال فيلزم قيام الحال بالحال وهو من المحال وذهب الفخر الرازى الى أنه نسبة واضافة بين الصفة المتعلقة ومتعلقها كالأبوة بين الأب والابن وارتضاه السعد ونحوه للقرا فى كما مر لكن قال المقترح هو بعيد عن التحقيق والى هذا أشار المقرى فى اضاءة الدجنة بقوله :

واختلف الأشياخ فى التعلق — فقيل نفسى لذى التحقق
اى طلب الصفة زائدا على — قيامها بذات موصوف علا
كالكشف بالعلم وكالدلالة — من الكلام وصف ذى الجلالة
لكن ذا القول لوصف الحال — بالحال افضى وهو ذو اشكال
فى قول من للمعنوية التزم — وبالتعلق لها ايضا جزم
وقيل نسبة وللفخر انتمى — ذا القول والسعد ارتضاه واعتمى اه

وقيل من مواقف العقول انظر ما يأتى لنا عند قول (ش) ثم ان الحياة لا تتعلق بشىء . قوله ﴿صلاحى الخ﴾ و يقال له صلوحى وهو صلاحيتها للايجاد والاعدام والتنجيزى هو تأثيرها فى الممكن بالفعل والاول قديم والثانى حادث وقد استشكل بعضهم اجتماعهما وضمنه سؤالا وارسله سيدى احمد بن مبارك ومحصله ان القدرة مثلا اذا تعلقت بالممكن تعلقا تنجيزيا فهل التعلق الصلاحى لازال متعلقا بهذا الممكن اولا فان قلنا بالتعلق لم يظهر وجهه لانها كانت صالحة لأن توجده والفرض انه موجود وان قلنا انه انقطع لزم انعدام القديم فقيد الشيخ فى ذلك تقييدا حسنا فى نحو نصف كراسة وذكر فيه اجوبة ثلاثة نقتصر على اولها وهو ان التعلق الصلاحى لا يتعدد بتعدد متعلقاته و زوال بعضها او جميعها ليس زوالا له لانه صفة نفسية للقدرة عبارة عن كونها على حالة يصح بها التأثير وهذا الكون وصف نفسى للقدرة وكما لا تتعدد القدرة بتعدد المتعلقات فكذلك الكون المذكور وكما أن زوال بعض المتعلقات ليس زوالا للقدرة فكذلك الكون المذكور ومثل القدرة وتعلقها مثل سيف ونحوه اذا عين لقطع مائة غصن مثلا فهو قبل قطعها صالح لذلك وعند قطعها او قطع بعضها اوعدم قطع شىء لا تتخلف صلاحيته السابقة فلا

مالم يوجد ولا يوجد ولوجوده ان لو وجد بمعنى أنه تعالى بالصفة التى يتأتى بها خلقه و إيجاده لألوف ألوف من أمثال هذا العالم أو أعظم والأعظم وزد ماشئت الى غير نهاية وان لم يقع شيء من ذلك لعدم تعلق المشيئة به وتعلق تعلقا تنجيزيا بوجود ماوجد أو يوجد الا بعدمه مادام موجودا أو بعدمه وقت عدمه لاحقا وسابقا على الخلاف لابوجوده و بعدم مالم يوجد ولا يوجد على قول لا بوجوده ثم أن نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء فليس بعضها أيسر ولا بعضها بصعب وان بلغ فى العظمة مابلغ قال تعالى ماخلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة إنما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وماأمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وأما قوله إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام فليس المراد أنه لايتأتى له

يقال اذا قطعت به المائة زالت من صلاحيته مائة فرة كما لا يقال اذا قطعت به عشرة منها زالت من صلاحيته عشرة افراد فكذلك القدرة لا يقال فيها اذا انجز لزيد مثلا مائة وصف او اقل أو أكثر أنه انتقص من أفراد التعلق بعدد ما أنجز له و ح فقوله فى السؤال فان قلنا بالتعلق الخ جوابه ان الصلاحى ينظر فيه لذات القدرة لا للمتعلقات كما ان الصلاحى للسيف لا ينظر فيه لجانب الأغصان وكما ان صلاحيته لاتزول بقطع غصن كذلك القدرة فهذا وجه بقاء الصلاحى مع وجود التنجيزى وقوله لأنها كانت صالحة الخ جوابه انه انما يتم لو كان الصلاحى محصورا فى الايجاد قبل حصوله و ح ينتفى بحصوله وليس كذلك فان صلاحى القدرة لا يختص بايجاد ولا اعدام بل يعم ما لا ينحصر من وجوه المتعلقات والسؤال انما يتم من اعتبار الصلاحى جزئيا متعلقا بخاص وذلك مفرع على تعدد الصلاحى بتعدد المتعلقات وقد علمت بطلانه والله أعلم اه بخ و هذا التقييد سماه بعض علماء عصره بالدرة فى تحقيق تعلق القدرة وسماه بعضهم بالنور الصباحى فى تحقيق قدم التعلق الصلاحى قوله ﴿وهو عام لوجود الخ﴾ حاصل ماذكره للصلاحى أربع عشرة صورة وللتنجيزى خمس صور وبيانها من كلام ش أن قوله وقت حصوله وقبله و بعده يرجع لقوله لوجود ماوجد أو يوجد فتكون الصور ستا من ضرب اثنين فى ثلاثة وقوله ولعدمه كذلك فيه ست صور أيضا فهذه اثنتا عشرة صورة والثالثة عشرة قوله ولعدم مالم يوجد ولا يوجد والرابعة عشر قوله ولوجوده أن لو وجد وقوله فى التنجيزى بوجود ماوجد أو يوجد فيه صورتان وقوله وبعدمه وقت عدمه يرجع للصورتين قبله فهى اربع من ضرب اثنين فى اثنين والخامسة هى . قوله ﴿وبعدم مالم يوجد﴾ وهذا اخصر واسهل مما للمحشى . قوله

الخلق فى أقل من الستة ولكنه علم خلقه الاناءة والتثبت فى تصرفاتهم ولهذا قال فى الآية الأخرى ولقد خلقنا السموات والأرض ومابينهما فى ستة أيام ومامسنا من لغوب فاحترس بقوله ومامسنا من لغوب دفعا لما يتوهم أن هذا التماهل استراحة من تعب خلق البعض ودفعا وردا لقول اليهود أنه استراح يوم السبت بعد كمال خلق ذلك من الأحد الى الجمعة ولهذا أدخل من الناهية على الاستغراق أى مامسنا من تعب أصلا لافى الأثناء ولاحين الانتهاء وأماقوله وهوالذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه فليس المراد به أن الاعادة أهون عليه من البدء حتى يلزم التفاوت كما هو ظاهر اسم التفضيل بل اسم التفضيل بمعنى الوصف الذى لاتفضيل فيه أى هين عليه على حد الأشج والناقص أعدلا بنى مروان أى عادلاهم وأريد به الزيادة المطلقة لابالنظر الى مفضل عليه أى وهو فى غاية السهولة عليه ولا يلزم منه (ح) أن البدء ليس كذلك بل هو فى غاية السهولة أيضاً وقد ذكر هذا الاستعمال المرادى تبعا للتسهيل قال سيدى زروق ومن قوى إيمانه بالقدرة لايكون عنده شيء أغرب من شيء واستغراب الخوارق من ضعف اليقين بالقدرة ولهذا قال عليه السلام فى حديث تكلم البقرة لما قالوا سبحان الله بقرة تتكلم آمنت به أنا وأبو بكر وعمر قال الشيخ أبو العباس أى آمنت به أنا وأبو بكر وعمر بلا عجب وأنتم مع العجب اذ الكل آمنوا به قلت الحديث فى مسلم من رواية أبى هريرة هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما رجل يسوق بقرة له قد حمل عليها التفتت اليه البقرة فقالت انى لم أخلق لهذا ولكنى انى خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تعجبا وفزعا بقرة تتكلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى أومن به وأبو بكر وعمر قال أبو هريرة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما راع فى غنمه عدا عليه الذئب فأخذ منها شاة فطلبها الراعى حتى استنقذها منه فالتفت اليه الذئب فقال له من لها يوم السبع يوم ليس لها راع غيرى فقال الناس سبحان الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى أومن بذلك أنا وأبو بكر وعمر زاد فى رواية وماهما ثم أى لم يحضرا عند النبى حين قال هذا ولكنه علمه من حالها قلت ولاستحضار أبى بكر رضى الله عنه أن نسبة الممكنات كلها الى القدرة على السوية بادر الى التصديق بخبر الاسراء وذلك أن المصطفى لما أسرى به من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى أصبح يحدث الناس فى المسجد ولم يحضره أبو بكر

بدلا أى على جهة البدلية لاعلى جهة الاجتماع لأن الوجود الموصوف بوقت الحصول لايوصف بالقبلية ولابالبعدية والموصوف بالقبلية لايوصف بغيرها و كذا الموصوف بالبعدية

فاسرع الناس الى أبى بكر فقالوا هل لك فى صاحبك يزعم أنه جاء هذه الليلة بيت المقدس وصلى فيه ورجع الى مكة فقال والله لئن كان قاله لقد صدق فما تعجبكم من ذلك فوالله انه ليخبرنى أن الخبر يأتيه من الله من السماء الى الأرض فى ساعة من ليل أونهار فأصدقه وهذا أبعد مما يتعجبون منه فسماه المصطفى يومئذ صديقا وهذا من وفور عقله وتقويه لأن امكان هذه السرعة نظرى لاضرورى ولذا كذب به الكفار وارتد يومئذ كثير ممن كان أسلم وقد أدرك الصديق امكانها بسرعة حتى كأنه عنده ضرورى قال البيضاوى استحاله قريش والاستحالة مدفوعة بما ثبت فى الهندسة أن مابين طرفى قرص الشمس ضعف مابين طرفى كرة الأرض مائةونيفاوستين مرة ثم أن طرفها الأسفل يصل طرف موضعها الأعلى فى أقل من ساعة وقد برهن فى الكلام أن الأجسام متساوية فى قبول الاعراض والله قادر على كل الممكنات فيمكن أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة فى بدن النبى صلى الله عليه وسلم أوفيما يحمله من البراق اهـ ولاتتعلق القدرة

قوله ﴿ولا تتعلق القدرة الخ﴾ اتفاقا فى الذاتى خلافا لبعض الأغبياء كما يأتى وأما العرضى ففيه خلاف لكنه لفظى قال البيجورى على الجوهرة والمراد بالممكن مالا يجب وجوده وعدمه لذاته ولو وجب ذلك لغيره فالذى تعلق علم الله تعالى به من الممكنات فهو وان كان ممكنا فى ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه والذى تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا فى ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم ايمانه لكن تعلق القدرة بالذى تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلاحى لاتنجيزى والا لانقلب العلم جهلا وهو محال وبهذا يجمع بين القولين فالقول بأنه من متعلقات القدرة محمول على التعلق الصلوحى والقول بأنه ليس من متعلقاتها محمول على التعلق التنجيزى اهـ وقال (ع) عند قول (سى) فكل ماعلم الله تعالى أنه يكون أولا يكون فهو مراده مانصه ربما ينظر الى عدم تعلقها بالمحال وهى مسألة اختلف فيها وان كان الخلاف فى التحقيق لفظيا الا ان يقال الكلام مفروض هنا فى التأثير وهو أخص من مطلق التعلق الذى هو محل الخلاف (اهـ) وقال أيضا فى الكلام على ذكر الهيللة مانصه فى نوازل الونشريسى سئل ابن عبد السلام هل يمكن أن يخلق الله تعالى أفضل من نبينا صلى الله عليه وسلم فاجاب بأنه يمكن لكنه لم يقع فبلغ كلامه ابا الحسن بن منتصر فكتب اليه يامحمد ليت أمك لم تلدك وليتها اذا ولدتك لم تتعلم وليتك اذا تعلمت لم تتكلم فقال ابن عبد السلام ماللمرابطين والدخول فى الفضول

بالواجب والمستحيل لأنها ان تعلقت بوجود الواجب وعدم المستحيل لزم تحصيل الحاصل. وان تعلقت بعدم الواجب و وجود المستحيل لزم قلب حقيقتهما برجوعهما جائزين وقدفرضا واجبا ومستحيلا هذا خلف ولخفاء هذا على بعض الأغبياء من المبتدعة قال ان الله قادر على أن يتخذ ولدا والالزم عجزه ومادرى أن العجز انما يلزم لو كان القصور من ناحية القدرة أما اذا كان

وقال أبو سعيد الساوى القدرة لاتتعلق الا بالممكن وأما المستحيل فليس بمقدور عليه ولا بمعجوز عنه والنبي صلى الله عليه وسلم لما خلقه الله أفضل من العالم استحال أن يكون غيره أفضل اه قال الونشريسى واعتراض المعترض على ابن عبد السلام قصور والمسألة خلافية قال العقبانى فى شرح العقيدة البرهانية الشيء يكون ممكنا فى نفسه و يعرض له أمر فيصير محالا كايمان أبى جهل فمثل هذا هل تتعلق به القدرة نظرا الى امكانه أولا تتعلق به لأن العلم القديم يؤذن بأنه محال اختلف فيه فظهر من هذا الخلاف فى المسألة والا رجح تعلق القدرة به اه قال العارف وتقدم ان الخلاف لفظى وهذه المسألة تنظر لقول الغزالى ليس فى الامكان أبدع مما كان اه بخ و يأتى الكلام عليها فى مبحث الارادة ثم هذه المسألة ليست مما يجب اعتقاده ولذا عدها ابن عبد السلام من قبيل الدخول فى الفضول والواجب اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق . قوله ﴿لزم قلب حقيقتهما الخ﴾ زاد فى شرح الصغرى انه يلزم عليه ان يتعلقا باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الالوهية لمن لا يقبلها وسلبها عمن تجب له وهو تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الايمان . قوله ﴿ولخفاء الخ﴾ قال (سى) ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم انه قال فى الملل والنحل انه تعالى قادر الى آخر ماعند (ش). ومقتضى كلام (د) ان نقل مبنى للفاعل وهو بعض الأغبياء لأنه قال فان قلت لايلزم من نقله ماذكر أن يكون مبتدعا لأنه لا يوافق ابن حزم عليها قلت ظاهر صنيع (ص) انه وافقه على ذلك اه بخ و (ح) فعبارة شرح الصغرى لاتقتضى ان هذا البعض هو ابن حزم نفسه كما توهمه بعضهم نعم أصل المقالة لابن حزم الظاهرى كما قاله (سى) والزركشى فى شرح جمع الجوامع وغيرهما وليست باول بركته فقد قيل انه خرق الاجماع فى نحو خمسين مقالة منها فى العقائد ومنها فى الأحكام الشرعية ومنها فى الحديث وكان حفظه أكثر من فهمه وعلمه أكبر من عقله والملل والنحل كتاب له سماه كتاب الفصل فى الملل أى الشرائع والنحل أى الآراء قال (د) فى نحو ثلاثين كراسة فى الورق الكبير يرد فيه على سائر الفرق وأغلب تشنيعه على أهل السنة وله

لعدم متعلقها الذى يتعقل صحة تعلقها به فلا عجز أصلا قال الأستاذ الأسفرايني أخذ هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك من ادريس عليه السلام فان الشيطان جاءه فى صورة إنسان وهو يخيط ويقول فى كل دخلة وخرجة للابرة سبحان الله والحمد لله فأتاه بقشرة بيضة فقال آلله يقدر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال الله قادر أن يجعل الدنيا فى سم هذه الابره ونخس احدى عينيه فصار أعور قال وهذا وان لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد ظهر

كتاب فى الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع على الأئمة الأربعة سيما الامام المجمع على جلالته مالك قال سيدي يحيي الشاوى وقد وقفت على كتاب لأبى محمد بن أبى زيد القيروانى فى الرد عليه اه بخ وظاهره او صريحه انه صاحب الرسالة وهو بعيد لأنه توفى سنة ست وثمانين او وتسعين وثلاثمائة وابن حزم ولد آخر رمضان سنة اربع وثمانين وثلاثمائة كما فى ابن خلكان فقد توفى الشيخ قبل بلوغ ابن حزم قال ابن العريفه كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين اى لكثرة وقوعه فى الأئمة بحيث لايسلم منه احد قال الشيخ الأمير وما فى اليواقيت للشعرانى عن الحاتمى انه تعالى يقدر على خلق المحال وانه دخل الأرض المخلوقه من بقية طينة آدم فرآى فيها ذلك كلام لايجوز اعتقاد ظاهره وننزه الشيخ عنه او هو مدسوس عليه او اراد به معنى صحيحا لانعلمه على انهم نصوا على ان الكشف يقبل الغلط كالرجل الذى تلبست عليه البصيرة بالبصر وقال رأيت ربى وانما سكت عنه الشعرانى اكتفاء بما قاله فى الخطبة من التبرى من كل ماخالف الشريعة والقواطع واخبرنى شيخنا الدرديرى نقلا عن الشمس الحفنى ان تلك الارض هى مدينة سعد آباد ولا تدخل الا بالروح وقواطع العقل انما تحكم على مافى العالم الجسمانى واما الروحانى فخارج عن طور العقل فتامله اه بخ . قوله ﴿قال الاستاذ الخ﴾ هو وان كان اكبر من ابن حزم وفى مرتبة اشياخه فقد اجتمع مع ابن حزم فيما يزيد على الثلاثين سنة فيمكن ان تكون ظهرت كتب ابن حزم ووصلت اليه بخلاف ابن ابى زيد فانما اجتمع مع ابن حزم فى نحو سنتين على القول الأول او فى نحو العشر على القول الثانى فى وفاة ابن ابى زيد وتوفى الاستاذ سنة ثمان عشرة واربعمائة ويحتمل ان مراد الاستاذ المبتدع الذى نقل عن ابن حزم قوله ﴿بقشرة بيضة﴾ هكذا عند (سى) والذى عند الزركشى بقشرة فستقه وقوله احدى عينيه قال بعضهم وارجو ان تكون اليمنى واختار نخس عينه ليطفىء نور بصره لانه اراد ان يطفىء نور البصيرة وهو الايمان فالجزاء من جنس العمل وشبهة الاخذ المذكور انه توهم ان مراد ادريس

وانتشر ظهورا لايرد وقدأخذ الأشعرى من جواب إدريس أجوبة فى مسائل كثيرة وأوضح هـذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ماهى عليه والقشرة على ماهى عليه فلم يقل مايعقل فان الأجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون فى حيز واحد وان أراد أنه يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فلعمرى الله قادر على هذا وأكبر منه قيل ولم يفصل إدريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل معاند معنت ولذا عاقبه بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله

عليه السلام ان الله تعالى يجعل الدنيا بهيأتها التى هى عليها فى القشرة على حالها ايضا وهـذا محال فى العقل فجعل الكلام على ظاهره واخذ منه ان القدرة تتعلق بالمحال العقلى وهذا شأن بعض الظاهرية كابن حزم يأخذون بالظواهر وان خالفت المعقول ومثل مقالة ابن حزم ماقاله بعض المتفقهة فى زمن الغزالى فى قوله تعالى لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق مايشاء وقوله تعالى لو أردنا أن نتخذ لهوا أى زوجة لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال مامنع من ذلك الا أنه لم يردهما ولما بلغ ذلك الامام الغزالى قال وهلا تنبه هذا الغبى لقوله تعالى ان كنا فاعلين أى لو كان فعلا من أفعالنا تناله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما يخلق مايشاء أى لو أردنا ذلك لكان خلقا نسميه ابنا بمعنى الرأفة والرحمة لا بمعنى التولد اه وتوفى الغزالى سنة خمس وخمسمائة قوله ﴿فان الأجسام الخ﴾ أى فالمراد بالدنيا فى سؤال ابليس الأجسام الكثيرة لا الفراغ الذى بين السماء والأرض ولا الدراهم والدنانير مثلا وقوله فى حيز أى مكان صغير قوله قيل ولم يفصل القائل هو الزركشى ويؤخذ منه أنه ينبغى للمسؤل أن ينظر لحال السائل فان كان مسترشدا أرشده وبين له وان كان متعنتا فلا يفصح له عن المراد الا لمصلحة تترتب وهذا من جملة الأمور التى تؤخذ من قصة ادريس عليه السلام ومنها أن الشيطان يتشكل بغير شكله ومنها استحباب الذكر مع العمل وكذا جواز قطعه لأجل الجواب ومنها أن الخياطة من الحرف المهمة قيل وهو أول من خاط الثياب. قوله ﴿وذلك عقوبة الخ﴾ هذا مما يؤخذ أيضا من هذه القصة لكن المراد منه التغليظ والا فلا يجوز فى الشريعة فعل ذلك مع أحد نعم ان كان كافرا معاندا كابليس جاز ويشعر به قول (ش) مثله قلت والمناسب لحال الأنبياء أن ادريس وقع له اذن من ربه فى ذلك كما وقع للخضر عليه السلام وانظر لقصة موسى عليه السلام مع القبطى الذى قتله وقد ورد فى حديث الشفاعة أنه يقول للامم قتلت نفسا لم أومر بقتلها قال ظم ارادة هي فى اللغة القصد وترادفها المشيئة قال فى المصباح شاء زيد الأمر اراده والمشيئة اسم منه

والثامنة ارادة وهى صفة . تخصص الممكنات المتضادة بالوقوع بدلا عن البعض المقابل له فتخصص بالوقوع الوجود بدل العدم والعكس وكون الوجود فى الوقت المعين لاقبله ولابعده والبياض بدل السوادمثلا أوالعكس والطول بدل القصر أوالعكس والغلظ بدل الدقة أوالعكس والعلم بدل الجهل أوالعكس والسعادة بدل الشقاوة أوالعكس والذكورة بدل الأنوثة أوالعكس

اه بخ وهما غير الرضى والمحبة كما يأتى قال فى الجوهرة

وقدرة ارادة وغايرت امرا وعلما والرضى كما ثبت

وهى فى العرف ما أشار له (ش) بقوله صفة أى قديمة لأن المعرف هنا ارادته تعالى زائدة على الذات قائمة بذاته تعالى فقوله صفة جنس فى الحد وخرج بقولنا قديمة الحادثة وفيه رد على الكرامية حيث قالوا انها حادثة وفى قولنا زائدة رد على ضرار المعتزلى حيث قال انها نفس الذات وفى قولنا قائمة الخ رد على الجبائى حيث قال انها صفة قائمة لابمحل وفيه ايضا رد على النجار المعتزلى حيث قال انها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهيا او مكرها لان الصفة السلبية لاقيام لها لكونها امرا عدميا وذهب الكعبي ومعتزلة بغداد الى ان إرادته تعالى لفعل غيره امره به ولفعله علمه بمصلحته ويأتى بسطه عن (ش) قال السعد فى شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بأنه تعالى مريد وشاع ذلك فى كلامه وكلام انبيائه عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لابمحل وعند الكرامية حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار سلبية وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل وعند الكعبي ارادته تعالى لفعله العلم به ولفعل غيره الأمر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم بما فى الفعل من المصلحة اه بخ . قوله ﴿تخصص﴾ خرج به غير الارادة من الصفات واسناد التخصيص اليها مجاز وخرج بالممكنات الواجبات والمستحيلات ودخل الخير والشر وقوله المتضادة اى المتقابلة وهى ستة جمعها الشيخ القصار بقوله :

المكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
ازمنة امكنة جهات كذا المقادير روى الثقات

والخصب بدل الجدب أو العكس واليقظة بدل النوم أو العكس الى غير ذلك ثم تؤثر القدرة على وفق تخصيص الارادة بتعلقهما واحد وللارادة أيضا تعلقان تنجيزى وصلاحى لكن كلاهما قديم والصلاحى عام لأن ماخصصته الارادة بالوجود فهى صالحة لأن تخصصه بالعدم وماخصصته بالعدم فهى صالحة لأن تخصصه بالوجود وماخصصته بوقت فهى صالحة لأن تخصصه بما قبله أو بما بعده الا أن الحكمة اقتضت أن يكون الأمر على ماهو عليه كما أراده مولانا جل وعلا فالواقع هو مقتضى الحكمة فلا يمكن العدول عنه نظرا اليها وان أمكن بالنظر الى ذاته والقدرة والارادة صالحتان فى أنفسهما لما وقع ولاعظم وأعظم من الأعظم وهلم جرا فلا منافاة بين جواز ذلك كله وصلاحية القدرة والارادة له واقتضاء الحكمة الاقتصار على هذا القدر الواقع فصار القدر الواقع ممكنا بالذات واجبا بالغير كالممكن الذى وجب لتعلق العلم بوقوعه وهذا معنى قول حجة الاسلام فيما نسب اليه ليس فى الامكان أبدع مما كان والتنجيزى

واشار (ش) بالأمثلة الى اربعة منها بقوله فتخصص بالوقوع الخ وبقى عليه المكان والجهة ادخلهما فى قوله الى غير ذلك . قوله ﴿ثم تؤثر القدرة الخ﴾ يأتى له ايضا ثم تخصيص الارادة على وفق العلم ولا شك ان ثم للترتيب وهل هو فى التعقل فقط او فيه وفى الخارج فى ذلك تفصيل قال البيجورى على الجوهرة اعلم ان تعلقات القدرة والارادة والعلم مرتبة عند اهل الحق باعتبار التعقل فقط فى التعلقات القديمة وفى الحقيقة أيضا فى الحادث منها مع القديم فبين تعلق القدرة الصلوحى القديم وتعلق الارادة الصلوحى والتنجيزى القديمين وتعلق العلم وهو تنجيزى قديم ترتيب فى التعقل فتتعقل أولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب فى الخارج لأنها قديمة والقديم لا ترتيب فيه خارجا والالزم أن المتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزى الحادث وتعلق الارادة التنجيزى القديم والصلوحى القديم وتعلق العلم وهو تنجيزى قديم ترتيب فى الخارج وفى التعقل لأن تعلق القدرة التنجيزى الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تاخر الحادث عن القديم وأما تعلق القدرة التنجيزى الحادث وتعلق الارادة التنجيزى والحادث على القول به فبينهما ترتيب فى الخارج والتعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزى الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزى الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب فى التعقل فقط لأنه لايتأخر مراد الله عن ارادته اه ملخصا من حاشية الشنوانى مع شرح عبدالسلام اه منه وباقى لهذا تتمة عند قول (ش) ثم تخصيص الارادة . قوله ﴿وهذا المعنى الخ﴾ أى كون

الحكمة اقتضت أن يكون الأمر على ما هو عليه كما أراده تعالى وتعلق العلم القديم بذلك هو معنى قول الامام الغزالى ليس فى الامكان الخ وتقدمت الاشارة الى هذا الجواب وان هذه المسألة من قبيل الواجب العرضى وهذه المقالة قالها فى كتاب التوكل من الاحياء ونصه بعد كلام وكل ماقسم الله لعباده من رزق وأجل وفرح وحزن وعجز وقدرة وايمان وطاعة وضدهما فهو عدل لاجور فيه وحق لاظلم فيه بل هو على ماينبغى وكما ينبغى وليس فى الامكان أتم منه ولا أحسن ولا أكمل ولو كان وادخره مع القدرة عليه لكان بخلا يناقض الجود وظلما يناقض العدل ولو لم يكن قادرا لكان عاجزا فكل فقر وضر ونقص فى الدنيا زيادة فى الآخرة وكل نقص فى الآخرة بالاضافة الى شخص نعم بالاضافة الى شخص آخر لولا الليل لما عرف النهار ولولا المرض لما عرف قدر الصحة ولولا النار ماعرف أهل الجنة قدر النعمة الى أن قال والحاصل أن الخير والشر مقضى به وقد صار ماقضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه اه بخ وأوصل هذا الكلام لأبى طالب المكى فى قوت القلوب وقد صرح الغزالى فى بعض المواضع من الأحياء بالنقل عنه وأثنى عليه فتصرف فيه الغزالى وأجمله فوقع ماوقع ونص أبى طالب أعلم يقينا أن الله تعالى لوجعل الخلائق كلهم من أهل السموات والأرضين على علم أعلمهم به وعقل أعقلهم عنه وحكمة أحكمهم عنده ثم زاد كل واحد منهم مثل عدد جميعهم واضعافهم علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم العواقب وأطلعهم على السرائر وعرفهم دقائق العقوبات وأوقعهم فى خفايا اللطف فى الدنيا والآخرة ثم قال لهم دبروا الملك بما أعطيتكم من العلوم والعقول ثم أعانهم على ذلك وقواهم لما زاد تدبيرهم على ماتراه من تدبير الله تعالى من الخير والشر والنفع والضر جناح بعوضة ولا أوجبت العقول والمكاشفات ولا العلوم والمشاهدات غير هذا التدبير ولاقضت بغير هذا التقدير الذى نعاينه ولكن لا يبصرون ومايعقلها الا العالمون اه فانت تراه فرض عدم الامكان بالنسبة الى الخلق بخلاف الغزالى فقد فرضه فى جانب الحق فانكروا عليه ذلك وأستشكلوا من كلامه أمرين الأول قوله ﴿ليس فى الامكان الخ﴾ الثانى قوله ولو كان وادخره الى قوله يناقض العدل قالوا هذا انما يناسب أصول المعتزلة من وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى قال شارحه الشيخ مرتضى وتقرير كلامه يظهر من معرفة أمرين الأول أن المجمع عليه عند أهل السنة أن القدرة انما تتعلق بالممكن دون المستحيل فكل ماصح حدوثه ولم يستحل وجوده فالله قادر عليه وكل ماستحال وجوده لم يوصف أحد بالقدرة

عليه ولا بالعجز عنه لأن العجز انما يصح عما تصح القدرة عليه ولذلك لا يوصف أحد بالعجز عن الجمع بين الضدين أو جمع العالم فى قشرة ونحو ذلك وفى هذه المسألة خلاف مع بعض المعتزلة الثانى أن النفى فى هذا الكلام ليس منصبا على امكان شىء غير الموجود انما هو منصب على كونه أبدع من الموجود فالمنفى هنا كون شىء مما يمكن وجوده أبدع مما وجد مع القطع بصلاحية القدرة لايجاد شىء فاذا فهمت الأمرين سهل حل الكلام اه الخ وقال فى موضع آخر هذه المسألة لها طرفان فطرفها الخارج فى علم الكلام وطرفها الداخل متصل بعلم كمال الايمان الذى هو من علوم المكاشفة ومن ورائه سر القدر المنهى عن افشائه كما أشار اليه (ص) أخر السياق فالعلم بها من عالم الملكوت لا يفهمه الا من اطلع عليه اه بخ ولما سأل صاحب الابريز شيخه سيدى عبد العزيز عن مقالة الغزالى لم يصرح له بالانكار ولا بالتأويل وانما قال له القدرة الالهية لا تحصر والرب لا يعجزه شىء وهذا يسلمه الغزالى وغيره وكان صاحب الابريز فهم منه الانكار فتصدى لرد هذه المقالة والبحث مع من أجاب قال وقد اختلف العلماء فى هذه المسألة على ثلاث طوائف فطائفة ردتها وطائفة أولتها وطائفة كذبت نسبتها اليه ثم ذكر ما يتعلق بهذه الطوائف وأطال البحث مع من أولها ورد جميع التأويلات وقال فى آخر كلامه وقد حمانى الله تعالى من أبى حامد بشيخنا وذلك انى لما عزمت على رد هذه المسألة وقف على الشيخ مناما فملأ قلبى بتعظيم أبى حامد حتى صارت ردودتى تتوجه للمسألة ولم ينله شىء منها ولم يجر على لسانى الا تعظيمه وقال ان عليه لباسا ما رأيته أو ما دخل به على الا أصغرت نفسى وانه من الأولياء الكبار اه بخ لكن يقال له لما كان الغزالى بهذه المثابة فتأويل كلامه أولى من الاعتراض مع بيان الحق فى المسألة والغزالى لا ينكره وخطاه انما هو فى العبارة فالحق مع الطائفة التى أولت لا مع الطائفة التى اعترضت ولا مع الطائفة التى كذبت نسبتها اليه لثبوت هذه المقالة فى مواضع من كتبه غير الأحياء كجواهر القرآن ومقاصد الفلاسفة بل وصل اليه السؤال عنها وأجاب عنه كما فى الأجوبة المسكتة ومقام الغزالى مشهور معلوم عند الخاص والعام وانظر بعض التعريف به عند المحشى ان شئت وقد عده السيوطى فى قصيدته من المجددين لهذه الأمة دينها نقلها المحشى ثم ان ما أجاب به شارحنا اقتصر عليه جماعة ونحوه للشيخ عبد الكريم الجيلى صاحب الانسان الكامل فانه قال كل واقع فى الوجود وقد سبق به العلم القديم فلا يصح ان يرقى عن رتبته فى العلم الالهى ولا ينزل عنها فصح قول الغزالى ليس فى الامكان الخ هكذا ذكره فى الابريز ونقل

خاص بما وقع أو يقع كما وقع أو يقع ومنهم من زاد للارادة تعلقا تنجيزيا حادثا حاصلا عند بروز المقدورات لأوقاتها والحق أنه يكفى فى ذلك التنجيزى القديم فان قلت لم لا يكون

مرتضى عن شيخه الحفنى عن الجيلى انه قال لأن ماكان قد تعلق به العلم القديم وما تعلق به العلم لايقبل الزيادة والا لقبلها العلم القديم ولا قائل به فصح انه ليس فى علم الله تعالى أبدع من هذا العالم اه واعترض فى الابريز مانقله عن الجيلى فقال سلمنا ان كل واقع فى الوجود لايرقى عن رتبته فى العلم ولا ينزل عنها وذلك لايستلزم انه لايمكن وجود أبدع منه وانما يصح أن يكون جوابا لوكان كلام الغزالى هكذا ليس فى الامكان أن يرقى الحادث عن مرتبته فى العلم أو ينزل عنها اه قال الشيخ مرتضى والذى فهمته من عبارة الجيلى الثانية أن مراده اثبات الأبدعية لهذا العالم بسبب تعلق العلم الالهى الذى لايتعلق الا بالأجمل والأبدع وهو لايقبل الزيادة فلاأبدع منه (ح) بهذاالاعتبار اه وأجاب السيوطى عن الدليل الذى اقامه على تلك الدعوى وهو قوله ولوكان وادخره الخ بأنه أراد أن يقرره على مذهب الفريقين أى أهل السنة والمعتزله لتتم دعواه عدم الامكان على المذهبين فكأنه قال هو محال اجماعا من الفريقين أما على مذهب أهل السنة فلان ادخاره مناف للفضل وهو الذى عبر عنه بالجود وأما على مذهب المعتزلة فلان ادخاره عندهم ظلم ينافى العدل اه بخ قال فى الابريز عقبه لوقال الغزالى هكذا لقرب الحال ولكنه قال لوادخره مع القدرة عليه لكان بخلا وأهل السنة ينزهون ربهم عن البخل اه قال الشيخ مرتضى جواب السيوطى فى غاية التحرير والاتقان وأما لفظ البخل فقد أجاب عنه بقوله انما أراد به الغزالى المبالغة فى تقريب الدليل الى الاذهان فكأنه قال لاشك أن البارى تعالى جواد لا يبخل والجواد لايخص بعطائه أحدا دون أحد دون حكمة وقد قتر على اناس ووسع على آخرين فلو لم يكن لحكمة أو أنه أصلح فى حقهم لكان منافيا للجود وهو تعالى منزه عما ينافى صفة الجود اه وقد تصدى مرتضى لرد ابحاث صاحب الابريز انظر السفر التاسع من شرح الاحياء والانصاف ان كلام الغزالى مشكل ولكن التأويل أحسن من الاعتراض ومن المعلوم أن التأويل مبنى على المسامحة لا على تحكيم ظاهر اللفظ والكمال لله تعالى قوله ﴿ والتنجيزى خاص الخ ﴾ أى لأنه انما يتعلق بالشىء على الصفة التى هو عليها من وجود أو عدم أو غيرهما من الممكنات المتقابلة وقوله كما وقع أو يقع من قبيل اللف والنشر المرتب . قوله ﴿ ومنهم من زاد الخ ﴾ معنى كلام هذا البعض ان الله تعالى يخصص الشىء عند وجوده بأن يرجح وجوده

التخصيص بالقدرة نفسها فلاتكون ثم صفة زائدة عليها قلنا القدرة مستوية النسبة للمقدورات المتقابلة فترجيح بعضها على بعض لايكون بمااستوت نسبته والالكان مستوى النسبة غير مستوى النسبة لايقال يلزم مثل ذلك فى الارادة لاستواء نسبتها بالصلاحية الى الجميع فيحتاج

على عدمه ترجيحا آخر غير الترجيح الأزلى مع بقائه لأنه قديم لاينعدم فاجتمع عند وجود الشيء ترجيحان وهـذا بعيد عن العقل ولذا قال (ش) والحق أنه يكفى فى ذلك التنجيزى القديم وعبارة (ش) أحسن من عبارة البيجورى على الجوهره حيث قال التحقيق أنه اظهار للتعلق التنجيزى القديم لا تعلق مستقل اه فقد اعترضها الاجهورى فى تقريراته فقال صاحب هذا التحقيق يسلم أن هناك تخصيصا حادثا لكنه ليس مستقلا عن الأول بل هو مظهر له هذا معنى كلام المحشى أى البيجورى ويرد عليه أن هذا التخصيص الحادث مغاير للتخصيص القديم قطعا وح فهو مستقل ولم يظهر المراد بعدم استقلاله فهذا التحقيق غير ظاهر بل الظاهر انكار التخصيص الحادث بالكلية واظهار التخصيص القديم انماهو بتعلق القدرة الذى هو الايجاد ثم نقل عن الشرقاوى عن الهدهدى نحو عبارة (ش) ووقع فى نسخة المطبعة من المحشى ابن الجوزى بدل البيجورى وهى مصحفة قوله ﴿قلنا القدرة مستوية النسبة﴾ يعنى باعتبار تعلقها الصلاحى بالوجود والعدم مثلا فهما متساويان بالنسبة اليها لا ارجحية لأحدهما على الآخر وقوله والا كان مستوى النسبة أى وهى القدرة باعتبار ماثبت لها فى الواقع غير مستوى النسبة أى على فرض اثبات الترجيح لها وكون الشيء مستوى النسبة غير مستوى النسبة جمع بين متناقضين وهو محال قوله ﴿لايقال الخ﴾ أصل السؤال والجواب للسعد فى شرح المقاصد وذلك أن نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الأوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر فى الوقت الآخر لزم نفى القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفى هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ولزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا وجود وترجيح بلا مرجح اه وقد علمت منه ان موضوع السؤال التعلق الصلاحى كما أشار اليه (ش) بالصلاحية و (ح) فلا حاجة لقول بعضهم لو نظر هذا السائل للتعلق التنجيزى لما سأل لأنها ليست مستوية النسبة باعتباره . قوله ﴿ولا كذلك القدرة الخ﴾ فان قلت لم كان التخصيص ذاتياً للارادة دون القدرة

التخصيص الى الترجيح بصفة أخرى و يتسلسل لأنانقول الارادة من صفة نفسها التخصيص والترجيح فاذا خصصت فلايقال لابدمن مرجح آخر لأن الصفةالنفسية للشىء لاتعلل فلايقال لم كان العلم كاشفا مثلا ولاكذلك القدرة اذليس التخصيص من مقتضيات ذاتها ولايقال لوعكس تخصيصها بأن تخصص ماوجد بالعدم بدل الوجود وماعدم بالوجود بدل العدم لم يكن محالا فما السر لأنانقول أماأنه ليس محالا فسلم وأماالسر فمن مواقف العقول وكل من سأل عنه لم يزده الحق على أنه مختص بعلم ذلك لأن الاطلاع عليه لايكون الامع إحاطة العلم وهى خاصية العلم القديم فلذا قال فى جواب الملائكة أنى أعلم مالاتعلمون وفى جواب قول قريش لولانزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أهم يقسمون الآية وفى جواب قولهم لولانزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية وقيل ان سر القدر ينكشف لأهل الجنة اذا دخلوها ولاينكشف قبل ذلك فان قلت لعل المخصص العلم وليس ثم إرادة قلنا التخصيص تأثير فلايكون الابصفة مؤثرة والعلم غيرمؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل وكذا السمع والبصروالكلام والحياةفلم يبق الاالقدرة وقد أبطلنا أن تكون مخصصة فلم يبق للتخصيص الاصفة الارادةوهو المطلوب ثم تخصيص الارادةعلى وفق العلم فما علم الله أنهواقع أراد وقوعهوما أرادوقوعه علم أنهواقع

أجيب بأن هذا من الأسرار التى نهينا عل التعرض لها قاله أبو على اليوسى قوله ﴿ثم تخصيص الارادة على وفق العلم﴾ أى لا على وفق الأمر خلافا للمعتزلة كما أوضحه (ش) وليس المراد أنها تساوى العلم فى التعلق لأنه يتعلق بالأقسام الثلاثة والقدرة والارادة إنما يتعلقان بالجائز فلا اشكال (ح) والمراد أيضاً أنها على وفق العلم المعبر عنة فى الحادث بالتصور لا العلم المعبر عنه بالتصديق قال القرا فى العلم ينقسم إلى تصور وتصديق فالتصور متقدم عن الارادة لأن ارادة الشىء فرع الشعور به وأما التصديق فهو متأخر عنها لأنه كاشف لما تعلق به وهو معنى قولنا العلم تابع للمعلوم فللعلم تعلقان متقدم على الارادة ومتأخر عنها اه وقال الفهرى انما يتعلق علمه تعالى بأنه واقع فى الوقت الذى أراده فلوكان تخصيصه فى ذلك الوقت لأنه علمه فى الوقت لدار نعم العلم بما يقصد ايقاعه وجه سابق على قصده مغاير لوجه العلم بوقوعه فهما متغايران وجميع هذا الترتيب فى التعقل كتقدم الذات على الصفات والحياة على ماهى شرط فيه من الصفات وقال أيضا وجوه العلم المتعلقة بالأثر متعددة فالعلم بوقوعه المعين تابع لارادة وقوعه فى الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر فى الرتبة فلا يكون هو

حسناً أو قبيحا ومالم يعلم وقوعه لم يرد وقوعه و بالعكس حسنا كان أوقبيحا . والمعتزلة جعلوا الارادة تابعة للأمر أى على وفقه فكل ماأمر تعالى به من الايمان والطاعة فهومراده وقع أم لا و كل مانهى عنه فليس مرادا له وقع أم لا وللصلاح والاصلح دون ماليس كذلك

المخصص بوقوعه فى ذلك الوقت كما زعم الكعبي انه يستغنى عن الارادة بالعلم بوقوعه على التفصيل واما العلم بماهية مايقصد الفاعل ايجاده وبالصفات التى تخصصه فهو سابق على ايجاده سبقا ذاتيا فان الشيء مالم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد الى ايجاده فتعلق العلم بالأثر من هذا الوجه المعبر عنه فى العلم الحادث بالتصور سابق على ارادة وقوعه والعلم بوقوعه المعبر عنه بالتصديق تابع لارادة وقوعه والترتيب فى هذه الوجوه كلها عقلى فى المتعلقات وعلمه تعالى واحد ازلى اه نقله ع وقال عقبه وهو عين ماقرر به القرافى الا أنه حرر العبارة واحترز من اطلاق التصور والتصديق فى العلم القديم اه قوله (والمعتزلة جعلوا الخ) اعلم ان المعتزلة اختلفت أقوالهم هنا فمنهم من قال ان الأمر عين الارادة خلافا للمعتزلة قال المحلى لانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم انكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا انه الارادة اه وقوله المحدود الخ اى فى قول ص الأمر اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ومنهم من قال أن تعلق الارادة تابع للامر وهما متغايران وهذه الطائفة هى المرادة هنا ومنهم من قال الارادة فى فعله تعالى هى العلم به و فى فعل غيره هى الأمر به كما مر قوله (تابع للامر) اى اللفظى وأما النفسى فلا يثبته جميعهم لانه قسم من الكلام وهم ينكرونه فالتعبير بالمتابعة والموافقة ظاهر حينئذ فلا ينافيه ماتقدم عن السبكى من ان الارادة عندهم عين الامر النفسى وموضوع الخلاف فى مسألة السبكى الأمر النفسى وموضوع الخلاف فى مسألتنا الأمر اللفظى . قوله (فكل ما أمر به تعالى الخ) نحوه عند (سى) قال (د) قضية الحصر ان مالم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدوانى تبعا للسعد اه وقال العصام على النسفية قالوا أى المعتزلة فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه و يكره تركه وان كان حراما فبالعكس والمندوب يريد وقوعه و لا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة و لا كراهة اه قوله والطاعة من عطف العام على الخاص واعلم أن الطاعة هى امتثال الأمر مطلقا عرف الآمر أم لا توقف على نية أم لا والقربة فعل مايتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه توقفت على نية أم لا والعبادة فعل مايتقرب به بشرط معرفة

فعندنا إيمان أبى جهل مثلا مأمور به غير مراد به اذ لوأراده اللهلوقع وعندهم مأمور به ومراد
وعندنا كفره مراد غيرمأمور به وعندهم ليس بمراد ولامأمور به فازم أن يقع فى ملكه مالا يريد
قال السعد حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى أنه قال ماألزمنى أحد مثل ماألزمنى مجوسى كان معى

المعبود والنية قوله وللصلاح والأصلح معطوفان على الأمر من قوله تابعة للأمر والصلاح ماقابله فساد والأصلح ماقابله صلاح الا أنه دونه فالأول كتغذية زيد بدلا من ضربه والثانى كتغذيته لحما بدلا عن تغذيته عدسا وتفصيل مذهبهم فى هذا أن معتزلة بغداد أوجبوا على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح بعباده فى الدين والدنيا ومعتزلة البصرة قالوا بوجوب ذلك فى الدين فقط ثم اختلف أيضاً فى المراد بالأصلح فعند البغدادية الأوفق فى الحكمة والتدبير وعند البصرية الأنفع ونقل الشيخ عليش فى شرحه على الكبرى عن عز الدين أن جمهور المعتزلة أوجبوا على الله تعالى مراعاة الأصلح واحالوا عليه الصلاح واقلهم مراعاة الصلاح والاصلح فان كان هناك صلاح وفساد وجب الصلاح عند أقلهم وان كان صلاح وأصلح وجب الاصلح . قوله ﴿فعندنا ايمان ابى جهل الخ﴾ ذكر (ش) صورتين فيها الخلاف بيننا وبينهم وسكت عن صورتين متفق عليها الاولى الايمان مثلا ممن علم الله ايمانه فهو مراد ومأمور به الثانية الكفر ممن علم الله منه الايمان فليس بمراد ولا مامورا به . قوله ﴿ فلزم أن يقع الخ ﴾ قال الاسنوى التزموا ان الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع الشيء ولا يريده قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة عن عاقل مستبعد كيف يظن الانسان تخلف مراد الله تعالى ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لاشك فى كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم مايدفع به الاشكال وحاصله ان الارادة نوعان ارادة اختيار بمعنى أنه تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة وبرغبتهم واختيارهم وارادة قصر والجاء بمعنى أنه الجأهم الى الفعل وهذه هى التى يستحيل تخلفها لما يلزم عليه من العجز بخلاف الأولى اذ لوشاء لالجأهم لمراده ورد بأنه يكفى فى لزوم العجز تخلف مراده تعالى ونقله (د) وما قاله ذلك البعض نقله السعد فى شرح المقاصد عن المعتزلة كما يأتى وكذا الخيالى على النسفية ونصه قالت المعتزلة أنه تعالى أراد من عباده الايمان رغبة واختيارا لاجبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوها وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة اه . قوله ﴿قال السعد﴾ أى فى شرح العقائد وذكر

فى السفينة قلت له لم لا تسلم قال لأن الله لم يرد إسلامى فاذا أراد اسلامى أسلمت فقلت ان الله تعالى أراد اسلامك ولكن الشياطين لايدعونك فقال فانا مع الشريك الأغلب اه وحكى أن القاضى عبدالجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائنى فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء ففهم الأستاذ أنه يريد عن ارادتها وخلقها وأنها كلمة حق أريد بها باطل فقال الأستاذ سبحان من لايقع فى ملكه الامايشاء فالتفت عبد الجبار وعرف أنه فهم عنه فقال أيريد ربنا أن يعصى فقال الأستاذ أفيعصى ربنا قهرا قال أرأيت ان منعنى الهدى وقضى على بالردى أأحسن الى أم أساء قال ان منعك ماهولك فقد أساء وان منعك ماهو له فيختص برحمته من يشاء فانصرف الحاضرون يقولون ليس والله عن هذا جواب ويذكر أن هذه المباحثة وقعت بين رجل والحسين بن على فانصرف الرجل وهو يقول الله أعلم حيث يجعل رسالته ويروى أن رجلا قال لابن عباس أنت الذى تزعم أن الله تعالى يريد

أيضا حكاية القاضى عبد الجبار مع الاستاذ ولكن لما ذكرها السعد مختصرة وأراد (ش) أن يذكرها مبسوطة كتب اه عند تمام الحكاية الأولى وقول المجوسى أنا مع الشريك الخ أى أنا أرجحه أوانا مضطر فى يده قوله ﴿سبحان من تنزه الخ﴾ فيه تعريض بالاستاذ فانه ناقص فى تنزيه الحى حيث نسب اليه ارادة الشرور والمعاصى وفى كلام الاستاذ أيضا تعريض بالهمذانى بأن نقصان التنزيه انما لزمه هو حيث جعل المولى تعالى مغلوبا للعباد بحيث يجرى فى ملكه مالا يشاء قال عز الدين ابن عبد السلام فى كتابه المسمى تلبيس ابليس وبعد فانى نظرت فرأيت دائرة السعادة والشقاوة تدور على خط الأمر ومركز الارادة وبينهما تدقيق يدق عن التحقيق وحضيض يفتقر سالكه الى رفيق التوفيق فالأمر يهب والارادة تنهب والأمر يقول افعل والارادة تقول لاتفعل والفعال المريد لايسأل كما يفعل وهم يسألون فقوم علقوا بالأمر فضلوا يعنى المعتزلة وقوم علقوا بالارادة فزلوا يعنى القدرية وقوم جمعوا بينهما فهدوا الى الصراط المستقيم واستقلوا ثم أطال الكلام مع الفريقين انظر الشيخ عليش على اضاءة الدجنة ويؤخذ من كلامه ان هذه المسألة من المسائل الغامضة فى علم التوحيد وهى ومسألة الكسب من واد واحد والله يعصمنا من الزلل ويوفقنا لصالح القول والعمل وسيقول (ش) وبما قررنا فى هذه المباحث يتخرج الجواب عن قول اليهودى الخ ويأتى لهذا تتمه ان شاء الله تعالى قوله ﴿بقوله تعالى انما يريد الخ﴾ قال النسفى فى تفسيره دلت الآية على بطلان القول

أن يعصى قال نعم قال الرجل ماأراد الله أن يعصى بل أن يطاع قال ابن عباس ويحك فمن حال بين الله و بين ماأراد و رد أهل السنة على المعتزلة بقوله تعالى انما يريد الله أن يعذبهم بها فى الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون وغير ذلك قال السعد قد يتمسك من الجانبين بالآية و باب التأويل مفتوح على الفريقين فان قيل كيف يريد الله تعالى القبيح و يفعله على مازعمتم أن الجميع أثر قدرته وارادته . قلنا القبيح بالنسبة الى العبد فقط وأما بالنسبة اليه تعالى فالأفعال اما فضل أو عدل

بالأصلح لانه اخبر بان اعطاء الأموال والأولاد لهم للتعذيب والأمانة على الكفر وعلى ارادة الله تعالى المعاصى لان ارادة التعذيب بارادة مايعذب عليه وكذا ارادة الامانة على الكفر قوله قال السعد اى فى شرح العقائد واما فى شرح مقاصده فقال واما الآيات والاحاديث فى هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ماكانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله انك لاتهدى من احببت الآية . ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . ولو شاء الله لهداكم اجمعين . فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية . ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح لكم الآية . والله يدعو الى دار السلام . وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر و يتحقق انهم فيها محجوبون ولظهور الحق فى هذه المسألة يكاد عامتهم يعترفون به ويجرى على السنتهم ان مالم يشا الله لم يكن ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن أكثر هذه الآيات حمل المشيئة على مشيئة القصر والالجاء وحين يسألوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد على مازعمتهم فى الزامنا حين قلنا ان الخالق هو الله تعالى فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحبة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان بعض الآيات دالة على انهم لو راوا كل آية ودليل لايؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لأن كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس و لا يؤمنون على ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية . يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه لم يهد الكل لسبق الحكم بملأ جهنم و لا خفاء ان الايمان والهدايات بطريق الجبر لايخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم فى المطولات اه فعلم منه أن . قوله ﴿فى شرح النسفية و باب التأويل لخ﴾ أى سواء كان

فلاقبح فان قيل يلزم من كون فعل العبد واقعا بارادة الله تعالى وهو القاهر فوق عباده أن يكون العبد مجبورا مقهورا و (ح) لايبقى محل للثواب والعقاب و يلزم صحة الاحتجاج بالقدر و يكون عقاب العباد على معاصيهم بعد أن اضطرهم اليها ظلما وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة وهذه شبهة للمعتزلة فكيف التفصى عنها قلنا العبد فى أفعاله الاختيارية وان كان مجبورا فهو فى قالب مختار وكل أحد يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش فتفضل تعالى

صحيحا أوفاسدا ولكن الفاسد غير مقبول . قوله ﴿فان قيل لخ﴾ قال السعد عقب مامر عنه والمعتزلة تمسكوا فىدعواهم بوجوه الأول أن ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن ذلك ورد بأنه لاقبح منه تعالى غاية الأمر أنهيخفى علينا وجه حسنه الثانى أن العقاب على ماأراد ظلم ورد بالمنع فانه تصرف فى ملكه الثالث أن الأمر بما لايراد والنهى عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لايكون غرض الأمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبدامتحانا له هل يطيعه أم لا فانه لايريد شيئاً من الطاعة والعصيان اه بخ فاشار (ش) فى السؤال الأول الى الوجه الأول فى كلام السعد وفى السؤال الثانى الى الوجه الثانى وزاد بطلان محل الثواب والعقاب ولزوم صحة الاحتجاج بالقدر وزاد السعد لزوم السفه وسيشيرله (ش) . قوله ﴿قلنا القبح الخ﴾ قال فى المواقف القبيح مانهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عندنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن باتفاق . قوله ﴿مجبور﴾ أى فى الباطن ونفس الأمر على فعله الاختيارى فانه لايمكنه تركه بعد ارادة الله تعالى له وخلق الشهوة فى العبد والميل اليه والعزم عليه والقدرة الحادثة وقوله فى قالب لخ أى فى صورة مختار للفعل والترك لأنه بحسب الظاهر مخير بينهما وفى الحقيقة لافعل له انما الفعل لله تعالى وفى العينية لمولانا عبد القادر الجيلانى رضى الله عنه يخاطب الحضرة الألهية :

تحركنى مستورة بانثنيتى ... وما سترها الا لما فى يانع
فاسلمت نفسى حيث اسلمنى القضا ... ومالى عن حكم الحبيب تنازع
فطورا ترانى فى المساجد عاكفا ... وانى طورا فى الكنائس رائع
أرانى كالالات وهو محركى ... أنا قلم والاقتدار أصابع
الى أن قال فكنت أرى منها الارادة قبلما ... أرى الفعل منى والاسير مطاوع

وهي طويلة . قوله ﴿وكل أحد يفرق لخ﴾ هذا دليل على وجود القدرة الحادثة فى العبد

باسقاط التكليف فى حال الاضطرار ظاهرا و باطنا و رتب بمحض اختياره التكليف والثواب والعقاب على الاختيارى بحسب الظاهر وهو الذى قارنته القدرة بلاتأثير لها أصلا كما مر وان كان مجبورا عليه فى الحقيقة لأن العبيد ملكه يتصرف فيهم كيف شاء ولا يسأل عما يفعل قل فلله الحجة البالغة وهى الملك ويستحيل وصفه تعالى بالظلم كما قال وما ربك بظلام للعبيد إن الله لا يظلم الناس شيئاً وفى الحديث القدسى انى حرمت الظلم على نفسى وانما استحال لأن تصرف المالك فى ملكه يستحيل كونه ظلما أولأن الظلم انما كان ظلما لكونه منهيا عنه ولاناهى له تعالى لأنه يتضمن الجهل أوالسفه لأنه وضع الشىء فى غير محله وكلاهما محال على الله تعالى وقد حكى البدر الزركشى أنه تناظر أبوموسى الأشعرى وعمرو بن العاص فقال عمرو ان أجد أحدا أحاكم اليه ربى فقال أبو موسى أناذلك الحاكم فقال عمرو يقدرعلى الشىء ثم يعاقبنى قال نعم قال عمرو ولم قال لأنه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابا وفى مسلم أن عمران بن حصين سأل أبا الأسود عما قضى على الكافرين من كفرهم أفلايكون ظلما قال أبو الأسود كل شىء خلق الله وملك يده لايسأل عما يفعل وهم يسألون فقال له عمران أحسنت وانما أردت أجرب عقلك وعدم صحة الاحتجاج بالقدر فى قول المشركين لوشاء الله ماأشركنا لوشاء الله ماعبدنا من دونه من شىء الآية لوشاء الرحمن ماعبدناهم لأن المالك المتصرف فى ملكه كيف شاء لم يقبل الاحتجاج به

وأن كانت لاتؤثر والمراد بحركة البطش حركة الاختيار التى يمكن تركها وبحركة الارتعاش حركة الجبر والغلبة التى لايمكن تركها وتقدم فى الكسب تقرير الدليل على ثبوت هذه الحركة ولكن المعتزلة وافقونا على وجودها وانما الخلاف بيننا وبينهم هل هى مؤثرة أم لا بل قد احتجوا بوجودها على مذهبهم قال فى شرح المقاصد واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بين حركة المشى وحركة المرتعش وان الأولى باختياره دون الثانية ولأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب والجواب انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار وأمانحن فنثبته قوله ﴿ وهى الملك ﴾ أى التصرف التام الذى لاتحجير فيه من وجه كما يأتى . قوله ويستحيل وصفه بالظلم هذا جواب عن الشبهة الثالثة قدمه على جواب الثانية وهو . قوله ﴿ وعدم صحة الاحتجاج الخ ﴾ لطول هذا وقصر الأول والظلم وضع الشىء فى غير محله مع توجه الاعتراض على فاعله كما يأتى لش ويدخل فيه تصرف الانسان فى غير ملكه أو فيما نهى عنه قال تعالى . ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون . قوله ﴿ وعدم صحة الخ ﴾ مبتدأ خبره . قوله ﴿ لأن المالك

لأن القدر فى نفسه غير قاهر للعبد ولوشاء أن يقبل الاحتجاج به لكان له ذلك بل له اثابة العاصي وتعذيب المطيع واثابة الكل أو تعذيب الكل قال الامام الحوضى :

لورحم العاصى وعذب المطيع أو رحم الكل أوعذب الجميع

لكان مافعل من ذا ممكنا وكان حكمه جميلا حسنا

ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهى أن العبد قبل الفعل غير مطلع على ماجرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب ولا يقصد بفعله المنهى موافقة القدر بل لا يعلم أن الفعل سبق به القدر

الخ﴾ قال الحاتمى فى لوافح الأنوار لو أن عبدا قال يارب كيف تؤاخذنى على أمر قدرته قبل خلقى لقال له أما أنت محل لجريان اقدارى فلا يسعه الا أن يقول نعم يارب فيقول له الحق فاذن ذهبت اعتراضاتك فان شئت جعلتك محلا للثواب وان شئت جعلتك محلا للعقاب وان قال العبد بمذهب المعتزلة يعنى بخلق الأفعال قلنا فحينئذ يقام عليك ميزان العدل فى قوله تعالى لها ماكسبت وعليها مااكتسبت اه وتقدم عند (ش) ان سر القدر من مواقف العقول لاينكشف الا لأهل الجنة اذا دخلوها وقال الحاتمى فى باب الأسرار من الفتوحات بيانه لايكون الا بالمشافهة لأهله لأنه من علم السر وأما الكتاب فيقع فى يد أهله وغير أهله اه وتقدم ان هذه المسألة لها تعلق بمسألة الكسب وهى بنفسها . قوله ﴿بل له اثابة الخ﴾ قال فى جمع الجوامع وله اثابة العاصى وتعذيب المطيع وايلام الدواب والأطفال قال المحلى لأنهم ملكه يتصرف فيهم كيف شاء لكن لايقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب العاصى ولم يرد ايلام الدواب والأطفال فى غير قصاص والأصل عدمه اما فى القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتأدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وقال ليختصمن كل شىء يوم القيامة حتى الشاتان فيما انتطحتا ثم قال وقضية هذه الأحاديث أن لايتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتميز فيقتص من الطفل لطفل وغيره اه وقصدنا بنقل كلام المحلى بتمامه التنبيه على عدم استشكال الحديث بأن العجماء لاتكليف عليها فكيف يقتص منها وقد تكلم الأبى على حديث مسلم المذكور واطال فيه فانظره . قوله ﴿ولعدم قبول الخ﴾ خبر مقدم وقوله لطيفة أى حكمة مبتدأ مؤخر وقد أشار أبو العباس ابن البنا إلى هذه الحكمة فقال كل أحد يجد من نفسه استطاعة على الاقدام

الابعد وقوعه قال الشعرانى فى العهود يحكى أن ابليس قال يارب تأمرنى بالسجود لآدم ولم ترد ذلك منى فلوأردته منى لوقع ولم أخالف قال متى علمت أنى لم أرده منك قبل الاباية أم بعدها قال بل بعدها قال فبذلك اخذتك اه فان قلت كيف احتج آدم بالقدر وقبل منه احتجاجه به فيما ورد فى الصحيح احتج آدم وموسى فقال موسى ياآدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم ياموسى اصطفاك الله وخط لك بيده أتلومنى على أمر قدره الله على قبل أن يخلقنى بأربعين سنة فحج آدم موسى ثلاثا قلت أحسن الأجوبة ماذكره ابن عباد فى جواب له على قول القائل لمن يلومه على التفريط وترك العمل الصالح ماوفقت لذلك وحاصله أن هذا القول تارة يكون خطأ وتارة يكون صوابا باختلاف الفصل فان قاله صاحبه على سبيل الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفى اللوم عنها فهو خطأ لأن العبد من حيث هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفى اللوم عنها بين يدى مولاه واظهار أن لاحق عليه له وان كان فى كلامه ينطق بالحكمة ومحض الحق ومن هذا الوجه قول المشركين لوشاء الله ماأشركنا . لوشاء الله ماعبدنا من دونه من شىء . ولذا لم يقدرهم الحق مع أن كلامهم فى نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمنه وان قاله على سبيل الاخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وأن العبد لامهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة افتقار وظهور انكسار واستحضار العبد أن لله ان يؤاخذه الاأن يعفو عنه فهو صواب ومن هذا الوجه قول آدم أتلومنى على أمر قدره الله على ولهذا قال عليه السلام فحج آدم موسى أى غلبه بالحجة والمراد لم يترك له محلا للاعتراض بعد لأنه اعترف بالعجز وقدعلم موسى أنه كان معترفا به وأنه تاب الله عليه لذلك فلامحل للوم ومعنى قوله قدره الله على قبل أن يخلقنى بأربعين سنة أنه أظهر قضاءه بذلك للملائكة فى ذلك الوقت أو كتب قضاءه بذلك فى التوراة فى ذلك الوقت ففى بعض طرق الحديث

والاحجام ولا يدرك أن القدر يمنعه من أحدهما ويجبره على الآخر فلم يقدم أو يحجم لأجل اطلاعه على مراد الله تعالى بل لما يجد من نفسه ومن ارادته وشهوته وبعد الوقوع يعلم أنه مجبور فالجهة التى منها أقدم أو أحجم بحسب ادراكه هو كسبه والجهة التى منها حق ذلك هو الجبر وكلاهما حق فالكسب من حال الخليقة والجبر من وجه الحقيقة والتكليف والثواب والعقاب كل ذلك رتبه الله على الكسب من وجه الخلق لا على الجبر من وجه الحق اه . قوله ﴿قال الشعرانى فى العهود﴾ أي المحمدية أى التي ورد بها القرآن والحديث لأن الجميع عهد منه صلى الله

أن آدم قال فكم وجدت الله كتب ذلك فى التوراة من قبل أن أخلق قال بأربعين فان قيل اذا كان الكفر قضاء من الله تعالى وقدثبت أن الرضى بالقضاء واجب لزم وجوب الرضى بالكفر والرضى بالكفر كفر فكيف يجب قلنا الكفر مقضى لاقضاء والواجب انما هو الرضى بالقضاء الذى هو التعلق التنجيزى للقدرة عند الأكثرين ومعنى الرضى به ترك المنازعة والاعتراض واعتقاد ثبوت الحكمة والعدل والصواب وعدم الظلم وهذا لايستلزم وجوب الرضى

عليه وسلم لأمته وهى فى الحقيقة من الله تعالى وما فى العهود مثله فى اليواقيت وزاد عقب ماعند (ش) فسر القدر حكمه حكم مكيدة لفخ الذى ينصب للطائر تحت التراب وحكم اختيار العبد حكم الحبة الظاهرة على وجه الأرض فترى الطير لايرى المكيدة ولا يهتدى اليها وانما يرى الحبة فقط فيلتقطها فيكون فيه هلاكه فكذا ابن آدم لايقع فى معصية إلا وهو غافل عن شهود المكيدة والمؤاخذة فاذا وقع فيها ندم واسترجع ثم قال فحاصل هذا المبحث أن العبد هو الذى ظلم نفسه قال تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ولما علم اهل الكشف ذلك طلبوا وجها حقيقيا يقيمون به لله الحجة على أنفسهم فنظروا بالكشف فرأوا جميع أفعالهم هى معلوم علم الله تعالى ولو اطلع المعتزلة على هذا المعنى ماقالوا ان العبد يخلق أفعاله ولكنهم رأوا بعقولهم أنهم اذا جعلوا الفعل لله وحده ثم عاقبهم عليه كان ذلك ظلما فقالوا جعلنا أن العبد يخلق أفعاله أخف من نسبة الظلم الى الله تعالى فان مثل الامام الزمخشرى لايعتقد أنه يخلق أفعال نفسه حقيقة بل اليهود لايعتقدون ذلك اه بخ . قوله ﴿فان قيل اذا كان الكفر﴾ أصل هذا السؤال والجواب للسعد فى شرح النسفية قال جس فى شرح الرسالة وأورد عليه أنه لامعنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى أى لأن القضاء قائم بذاته تعالى وأجيب بأن هذا الايراد غير وارد على تفسير القضاء بالفعل اذ لاتوقف فى صحة الرضى بفعل الله تعالى وكذا أن فسر بالارادة إذلا اشكال فى تعلق صفة الله تعالى والرضى به وإيضاح المقام أن الكفر بنسبته الى الله تعالى باعتبار ايجاده اياه ونسبته للعبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه لايلزم من الرضى بشىء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشىء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الأنبياء وهو باطل كما لخصه السيد فى شرح المواقف ثم ذكر جس جوابا آخر غير ماذكره السعد وحاصله ان متعلق الرضى

بالمقضى ولاينافى وجوب السعى فى الانتقال عنه ان كان مذموما شرعا وقد سئل سيدى عبد الرحمن بن محمد الفاسى عن ايضاح الفرق بين القضاء الذى يجب الرضى به والمقضى الذى لايجب الرضى به فأجاب يتبين الجواب بضرب مثل هوأن الطبيب الماهر اذا دبر لك دواء مرا بشيعا فذقته واستبشعته فان استبشعته من حيث مرارته صدقك اذا أسلمت له حسن تدبيره ونظره وان سفهت تدبيره ونظره وزعمت أن الصواب العدول عنه بالكلية قلب عليك تسفيهك وكنت مخطئاً فكذا القضاء تدبير الله لعباده واختياره لمايتصرف به فيهم فهو راجع اليه والمقضى ماوقع عليه التدبير والاختيار مماهو وصف العبد فاذا رضى بوصف الرب فلايضر ان لايرضى وصف العبد الذى هو مدبر ومختار لانفس التدبير والاختيار اه موشحا وأما ماأجيب به أيضا من اختلاف الاعتبار وأن الشيء من حيث ذاته يكره ومن حيث كونه مقضيا يرضى به فبعيد والظاهر أنه لا يكلف بمحبته والرضى به ولومن حيث كونه مقضيا بل لايجوز هذا وأما رضى الله ومحبته فعلى وفق الأمر لاالارادة قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والله لايحب الفساد لايحب الجهر بالسوء كاقال ان الله لا يأمر بالفحشاء ولما كان الأمر عاما لمن شاء له الهداية ومن

والكراهة متحد من حيث ذاته متعدد بالاعتبارفنكره الكفر من حيث انه معصية ونرضاه من حيث انه مراد ومقضى لله تعالى لكن كون الكفر مثلا يجب الرضى به او يجوز بعيد جدا باى وجه اعتبر قال وهذا جواب ثالث ذكره شيخنا فى شرح الحكم وهو ان معنى الرضى فيما ذكر من الكفر والعصيان ترك المنازعة وعدم الاعتراض واعتقاد ثبوت الحكمة والعدل وذلك لايقضى محبة العبد له ولا ينافى وجوب سعيه فى الانتقال عنه قال ولا حاجة مع هذا الى اختلاف الاعتبار وان الشيء من حيث ذاته يكرهه العبد ومن حيث كونه مقضيا به يرضى به لانه لايكلف بمحبته ولو من حيث انه مقضي وانماهو مكلف بترك الاعتراض واعتقاد الحكمة والعدل اه وهو احسن واسهل مما ذكروه اه كلام جس وعلى جواب ابن زكرى عول (ش) وأشار اليه بقوله ومعنى الرضى به الخ وهو الذى تطمئن له النفس واشار بعد لبحث ابن زكرى فيما اجابوا به بقوله واما ما اجيب به الخ الا ان (ش) تصرف فى كلام جس لاجل الاختصار فحصل فى كلامه اجمال . قوله (وسئل سيدى عبدالرحمن الخ) هو الملقب بالعارف بالله صاحب الحاشية على شرح الصغرى وهذا السؤال ذكره جس بزيادة على ماعند (ش) وقوله صدقك الخ موافق لما انفصل عنه جس و (ش) تبعا لابن زكري وقوله فاذا رضي بوصف الرب الخ موافق لما اجاب به

شاء له الاضلال صار أعم من الهداية والتوفيق كما قال والله يدعو الى دار السلام الآية و بما قررناه فى هذه المباحث يتخرج الجواب عن قول ذلك اليهودى

أياعلماء الدين ذمى بدينكم تحير دلوه بأوضح حجة
إذا ماقضى ربى بكفرى بزعمكم ولم يرضه منى فما وجه حيلتى

السعد ويرد عليه ما مر أنه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى و يجاب بما مر وقوله وأما رضى الله تعالى ومحبته الخ تقدم ان تخصيص الارادة على وفق العلم لا الأمر خلافا للمعتزلة وأشار هنا الى ان الرضى والمحبة على وفق الأمر لا على وفق الارادة قال ابن السبكى والرضى والمحبة غير المشيئة والارادة قال المحلى فان معنى الأولين المترادفين اخص من معنى الثانيين المترادفين اذ الرضى الارادة من غير اعتراض والاخص غير الأعم ه وقال السبكى أيضا ولا يرضى لعباده الكفر ه لو شاء ربك ما فعلوه قال المحلى وقالت المعتزلة الرضى والمحبة نفس المشيئة والارادة قوله ولما كان الأمر الخ من هنا يؤخذ الجواب عن قول اليهودى دعانى وسد الباب الخ على ما أجاب به ابن لب قال السبكى بيده الهداية والاضلال خلق الضلال والاهتداء وهو الايمان والتوفيق خلق القدرة والداعية الى الطاعة وقال امام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده ه أى فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها أو خلق المعصية قال تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم قوله ﴿فى هذه المباحث الخ﴾ وابتداؤها من قوله ثم تخصيص الارادة الخ كما يعلم بما مر وقوله ذلك اليهودى زاد اسم الاشارة التى للبعيد لبعده عن ساعة الحق والصواب واختلف فى هذا القائل فقيل يهودى غير معين ذكر الشعرانى فى اليواقيت أن بعض اليهود بالشام نظم هذه الأبيات وأرسلها للشيخ صدر الدين القونوى وطلب منه الجواب فاجابه بقوله :

صدقت قضى الرب الحكيم بكل ما يكون وما قد كان وفق المشيئة
وهذا أن حققته متاملا فليس يسد الباب من بعد دعوة
لأن من المعلوم أن قضاءه لأمر على تعليقه بشريطة
يجوز و لا ياباه عقل كما ترى حدوث أمور بعد أخرى تادت
كما الرى بعد الشرب والشبع الذى يكون عقيب الأكل فى كل مرة
فليس ببدع أن يكون معلقا قضاء الاله الحق رب الخليقة
بكفرك مهما كنت بالكفر راضيا عليك باسباب الهدى والسلامة



قضى بضلالى ثم قال ارض بالقضا فهل أنا راض بالذى فيه شقوتى

فمن جملة الاسباب ماقدر فضته مع الامن والامكان لفظ الشهادة
فأنت كمن لا يأكل الدهر قائلا أمرت بجوع ان قضى لى بجوعة اه

وهذا الجواب يكفى فى رد ماقاله اليهودى وحاصله ان الكفر بقضاء الله تعالى لكن القضاء منه معلق ومنه مبرم فكفر الكافر لا يعلم أنه مبرم الابعد موته كافرا وأما فى الحياة فيحتمل أنه معلق برضاه به وعدم تعاطى أسباب الخروج عنه فاذا تعاطاها بنطقه بالشهادتين انقطع بقاؤه كما أن الجائع دوام جوعه معلق بعدم تعاطى أسباب الخروج عنه فاذا تعاطاها بتناول الطعام انقطع جوعه والعبد الكافر والعاصى لم يطلع على أن القضاء مبرم وقد أمره الله تعالى بتعاطى أسباب الخروج عن ذلك وسهلها عليه فعليه أن يمتثل ماأمره به ولا يحتج بالقضاء لأنه لا يعلم أنه مقضى عليه بذلك الا بالنسبة للماضى لا المستقبل الذى الكلام فيه وقال (ط) فى التصوف أن الأبيات لإبراهيم بن سهل اليهودى وهو بعيد لانه مشهور قد دون شعره ولم ينسبها اليه أحد ممن أعتنى بشعره وقال السبكى فى الطبقات انها لبعض المعتزلة على لسان يهودى ونحوه للكمال فى شرح المسايرة قال ويقال أنها لابن البقيق بموحدة وقافين أولها مفتوحة وهو الذى قتل على الزندقة فى ولاية ابن دقيق العيد ونحوه للشيخ عليش فى اضاءة الدجنة قول القائل اذا ماقضى الخ أى أراد كفرى بزعمكم يامعشر أهل السنة ولم يرضه منى بزعمكم أن الرضى غير الارادة فما وجه حيلتى فى عدم عذابى على الكفر الذى قضى به على ونحن نقول له وجه حيلتك أسلم تنج من العذاب فانك مأمور به وهو فى طوقك وتحت كسبك وليس لك اطلاع على القضاء والقدر فى المستقبل حتى تحتج به قوله قضى بضلاله هذا معلوم مما قبله وانما ذكره ليرتب عليه . قوله ثم قال ارض بالقضاء يعنى المقضى بدليل مابعده وجوابه مامر من ان المراد ترك المنازعة والاعتراض واعتقاد ثبوت الحكمة والعدل وعدم الظلم وهذا لا يستلزم وجوب الرضى بالمقضى ولا ينافى وجوب السعى فى الانتقال عنه إذا كان مذموما شرعا وهذا على مااختاره ابن زكرى وانفصل عنه (ش) أو نقول إنه يرضى بوصف الرب أى تدبيره واختياره ولا يرضى بوصف العبد أى عصيانه الذى هو مدبر وهذا على ماذهب اليه ابن لب حيث قال فنرضى قضاء الرب الخ وفى رواية بعد قوله قضى البيت

فان كنت بالمقضى ياقوم راضيا فربى لا يرضى بشؤم بليتى

دعانى وسد الباب دونى فهل الى دخولى سبيل بينوا لى قضيتى

اذا شاء ربى الكفر منى مشيئة فهل أنا عاص باتباع المشيئة

وهل لى اختيار أن أخالف حكمه فبالله فاشفوا بالبراهين علتى

وقد ذكر صاحب المعيار جوابين عن هذه الأبيات لأبى سعيد بن لب أحدهما ينيف على الثلاثين بيتا والآخر هو قوله

قضى الله كفر الكافرين ولم يكن ليرضاه تكليفا لدى كل أمة

نهى خلقه عما أراد وقوعه وانفاذه والملك أبلغ حجة

فنرضى قضاء الرب حكما وانما كراهتنا مصروفة للخطيئة

وهل لى رضى ماليس يرضاه خالقى فقد حرت دلونى على كشف حيرتى

يعنى اذا قلتم بوجوب رضاءى بالمقضى فربى لا يرضاه فكيف توجبون على ماليس برضاه ونحن نقول يجب عليك الرضى بما لا يرضى به خالقك من حيث صدوره منه فلا تنازع وتعترض لامن حيث تعلقه بك كما مر ولذا قال ابن لب فلا ترضى البيت وقوله وقد حرت الخ نقول لاحيرة هنا وقد دللناك على كشفها ان امتثلت وتعاطيت اسباب النجاة التى فى كسبك قوله ﴿دعانى﴾ أى الى الاسلام وسد الباب عليه أى حيث قضى بكفره وجوابه أنه لم يسد الباب بحسب كسبك واختيارك وهبك أنك تراه فى الحالة الراهنة مسدود الكونك لم يحصل منك اسلام فهل علمت أنه لا يفتح لك فى المستقبل فلا يسعك الا أن تقول لا علم لى فنقول لك تعاطى أسباب فتحه يفتح لك وهذا أوضح والزم للخصم من قول ابن لب دعى الكل البيت ثم أن . قوله ﴿دعانى﴾ متقدم على البيت الثالث عند (ش) و بعد البيتين الذين زدناهما . قوله ﴿فهل أنا عاص الخ﴾ جوابه نعم لأنه لم يرض منك الكفر ونهاك عنه وأمرك بالايمان والطاعة ونهاك عن الكفر والمعصية كما جاءت به الشريعة ولذا قال ابن لب فتعصى اذا لم تنتهج الخ . قوله ﴿وهل لى اختيار﴾ يعنى اذا قلتم بعصيانى باتباع ماشاء الله منى وحكم به على فهل لى قدرة على ماحكم على به نقول له من اين لك أنه حكم عليك بدوام الكفر حتى تقول أنه لا اختيار لك ان تخالف حكمه فلا يسعك الا ان تقول لا علم لى فنقول لك انما اتبعت فى ذلك شهوتك واختيارك وبذلك اخذت وقامت الحجة عليك وقد مر عند (ش) الجواب عن قول ابليس يارب أمرتنى بالسجود ولم ترده منى والى هذا الجواب أشار ابن لب بقوله اليك اختيار الكسب اه بخ . قوله ﴿فاشفوا بالبراهين علتى﴾

دعى الكل تكليفا ووفق بعضهم ... فخص بتوفيق وعم بدعوة
فتعصى اذا لم تنتهج طرق شرعه ... وان كنت تمشى فى اتباع المشيئة
فلاترض فعلا قدنهى عنه شرعه ... وسلم لتدبير وحكم مشيئة
اليك اختيار الكسب والرب خالق ... مريد لتدبير له فى الخليقة
ومالم يرده الله ليس بكائن ... تعالى وجل الله رب البرية
فهذا جواب عن مسائل سائل ... جهول ينادى وهوأعمى البصيرة
أياعلماء الدين ذمى دينكم ... تحير دلوه بأوضح حجة

نقول شفينا علتك التى هى التحير فى أمرك وأبطلنا حجتك وبقيت علة الكفر والمعاصى فاسباب شفائها تحت كسبك واختيارك فعليك بها وقد أوضحنا لك الجواب عن هذه الأبيات نثرا وطبقناها عليها قصدا للتقريب قول (ش) أحدهما ينيف الخ قد ذكره شيخنا المحشى لكن مااقتصر عليه (ش) مع اختصاره وسلامته من الحشو كاف فى الجواب ولذا اقتصر عليه غير واحد واعتنى به ابن خاتمة فذيل كل بيت بما يكمله أو يناسبه فقال :

قضى الرب كفر الكافرين ولم يكن ... ليرضاه تكليفا لدى كل أمة
والا فقد كان العليم بأنه ... يكون ولم يجبر على فعل ردة
ولوكان يرضاه لما افترق الورى ... فريقين فى الأخرى لنار وجنة
نهى خلقه عما أراد وقوعه ... وانفاذه والملك أبلغ حجة
على أنه فى ذاك ليس بجائر ... اذ الملك منه مطلقا فى البرية
وما صح هذا الجور الا لأننا ... ملكنا ولكن ليس ملك حقيقة
فنرضى قضاء الرب وانما ... كراهتنا مصروفة للخطيئة
فنكرهه من حيث ذلك لا لما ... غدا فعل رب عادل فى القضية
فافعالنا قسمان جور وطاعة ... وأفعاله مابين عدل ومنة
فلاترض فعلا قدنهى عنه شرعه ... وسلم لتدبير وحكم مشيئة
وان كان فعلا واحدا فنسبته ... اليك يسمى الذنب لا للمشيئة
فانت محل وصفه قائم به ... قضى كسبه فيك بنعت ونسبة
دعى الكل تكليفا ووفق بعضهم ... فخص بتوفيق وعم بدعوة

وليس عليه أن يوفق ماقضى ... له أزلا فى علمه بضلالة
وكيف ولا حجر عليه وانما ... يكون قبيحا زائغا عن شريعة
فتعصى اذالم تنتهج طرق شرعه ... وان كنت تمشى فى طريق المشيئة
ولاعذر فى دعواك جبرا فمن يقل ... فعلت فمختار بحكم البديهة
هما جهتان امتاز حكمهما سوى ... لذى بصر لم يستتر عن بصيرة
اليك اختيار الكسب والرب خالق ... مريد بتدبير له فى الخليقة
وتفريق مابين اضطرار مجرد ... وبين اختيار مدرك بالضرورة
وما لم يرده الله ليس بكائن ... تعالى وجل رب البرية
ولو بان فى ذا الخلق غير مراده ... وتم لعبد دونه لمح نظرة
لكان مليك الملك فيه منازعا ... ويأبى له شركا علو الالوهية
فمن شرح التسليم باطنه نجا ... ونال من الاسلام أكمل نعمة
وان ضاق صدرا سد فى وجهه ولم ... يفز من سنا ذاك المقام بلمحة
فهذا جواب عن مسائل سائل ... جهول ينادى وهو أعمى البصيرة

أيا علماء الخ . ثم ان قول ابن لب فلا يرضى الخ مقدم على قوله دعى الخ فى هذا التذييل ونحوه عند جس فى شرح الرسالة وهو أنسب مما عند (ش) لأنه مع ماقبله جواب عن قول اليهودى قضى الخ وأشار ابن خاتمة بقوله على انه البيتين لدفع ماأورده اليهودى على قول ابن لب والملك أبلغ حجة . وذلك انه عارض هذا القائل أو غيره أبيات ابن لب بأبيات أخر منها قوله

سؤالى باق لم تجيبوا عنه اذا ... أردتم جواباً ياخياراً بلفظة
ألا ان أعلى حجة قد أتيتم بها ... حجة لعمرى ليست بحجة
وذاك ان الله جل جلاله ... تصرف فى أملاكه بالمشيئة
ومن أصلكم أنتم قياس لغائب ... على شاهد هذا محز الفصيلة

وحاصل ايراده ان من أصلكم قياس الغائب على الشاهد ولا يجوز لمخلوق ان يتصرف فى ملكه كيف شاء فأجابه ابن خاتمة بأن ملكه تعالى مطلق ليس بمقيد ولا محجر عليه فيه بخلاف ملك المخلوق فهو ناقص محجر عليه فيه فلا يتعدي ماأباحه الله تعالى له من التصرف الذي جاء

فان قيل هل يجوز اطلاق أن الله أراد الكفر والمعاصى والشرور وخلقها لصحة ذلك فى الاعتقاد أولا يجوز وانما يقال خلق الكائنات كلها ونحو ذلك تأدبا وحذرا من إيهام أن المعصية حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا إيهام ويمنع معه قلت قد قيل بكل من الثلاثة ووسطها أوسطها واختاره القلشانى وغيره ويؤيده قوله تعالى ما أصابك من حسنة الآية مع قوله قبل قل كل من عند الله. وقوله صراط الذين أنعمت عليهم الآية اذ لم يقل ولا الذين أضللتهم كما قال أنعمت عليهم وقوله. وإنا لا ندرى أشر أريد الآية فبنى فعل الارادة فى جانب الشر للمفعول وأظهر فى جانب الخير الفاعل وهو ربهم وقول ابراهيم الذى خلقنى فهو يهدين الى يشفين

به الشرع وقد أجابه من قال ابن لب أو غيره

أيا من أتى فى نظمه بعقيدة ... أحلته من مأوى لظى ميت حلت
وحين سلكت المسلك الوعر جاهلا ... خبطت بفكر العقل خبط البهيمة
أملكا لمخلوق له النقص لازما ... عليه من التكليف أوضح حجة

أى أتقيس ملك المخلوق الناقص بملكه تعالى الكامل ومن شرط القياس المساواة وهى أبيات طويلة منعنى مافيها من التصحيف وحذف ما يترتب عليه الكلام وكذا المعارضة ولكن فيما ذكرنا كفاية على ان قياس الشاهد على الغائب ليست بقاعدة كلية بحيث لا تتخلف وانما تجرى فيما يجوز فيه ذلك ولا يعارضها عقل ولا نقل قال جس فى شرح الرسالة قال ابن لب البيت الأول مأخوذ من قوله تعالى ولو شاء الله ما أشركوا. ولو شاء ربك مافعلوه. مع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والبيت الثانى من قوله تعالى فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين والثالث والرابع يعنى فى الترتيب الذى عند جس من قوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان. والخامس من قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام الآية فعم بالدعاء وخص بالهداية والسادس من قوله تعالى من يشأ الله يضلله. ومن يضلل فلا هادى له. والسابع من قوله تعالى. والله خلقكم وما تعملون. والثامن من قوله تعالى. وما تشاءون الا أن يشاء الله. انك لا تهدى من أحببت ه بخ قوله ﴿فان قيل هل يجوز الخ﴾ لما بين ما يجب اعتقاده بأفعال المكلفين من خير أو شر وان جميع ما وقع منها فهو بارادة الله تعالى تكلم على ما يتعلق بالتلفظ بذلك أى هل تنسب جميع الأفعال الى الله تعالى سواء كانت خيرا أو شرا أو يفصل فى ذلك قوله وحذرا من ايهام الخ صاحب القول الأول لا يعتبر هذا الايهام لقيام

لم يقل واذا أمرضنى على أسلوب الأفعال السابقة واللاحقة أدبا . وقول الخضر فأردت أن أعيبها مع قوله فأراد ربك أن يبلغا أشدهما الى قوله من ربك فنسب ارادة العيب لنفسه وارادة بلوغ الأشد واستخراج الكنز رحمة لله أدبا فى التعبير وفى دعاء نبوى الخير فى يديك والشر ليس اليك أى ليس منسوبا اليك من حيث هو شر ولذلك اقتصر على الخير فى آية بيدك الخير ومما روعيت فيه الحقيقة الحديث القدسى أنا الله لا إله الا أنا خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقته للخير وأجريت الخير على يده وويل لمن خلقته للشر وأجريت الشر على يده ومما روعى فيه الحقيقة والأدب معا ما فى مناجاة الحكم إلهى ان ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة على وان ظهرت المساوى منى فبعدلك ولك الحجة على وأما ما هو محمود شرعا من أفعال العباد فينسب الى الله تعالى حقيقة خلقا وايجادا أو شريعة أدبا والى العبد شريعة لا حقيقة لكسبه له وينبغى لصاحبه الاقتصار على نسبته الى الله تعالى أدبا قال سهل بن عبد الله اذا عمل العبد حسنة وقال يارب بفضلك استعملت وأنت أعنت وأنت سهلت شكر الله له وقال يا عبدى بل أنت أطعت وأنت تقربت وان نظر الى نفسه فقال أنا أطعت وعملت وتقربت أعرض الله عنه وقال يا عبد الله أنا وفقت وأنا أعنت وسهلت واذا عمل سيئة فقال يارب أنت قدرت وقضيت وحكمت غضب المولى عليه وقال يا عبدى بل أنت أسأت وجهلت وعصيت وان قال يارب أنا ظلمت وأنا أسأت وأنا جهلت أقبل المولى عليه وقال يا عبدى أنا قدرت وقضيت وقد غفرت وحلمت وسترت اهـ ومن علم أن مشيئة الله تعالى هى النافذة كما قال تعالى وربك يخلق ما يشاء الآية

الدليل عقلا ونقلا على نبيه وانما الخلاف بيننا وبين المعتزلة هل هى مرادة لله تعالى أم لا وأما كونها قبيحة ليس مأمورا بها محل اتفاق فالأولى الاقتصار على العلة الأولى وهى سلوك الأدب مع الله تعالى الذى هو أصل السعادة وهو مقتضى الآيات والأحاديث التى عند (ش) فى تأييد القول الثانى . قوله ﴿وقول الخضر الخ﴾ وأما قوله فأردنا أن يبدلهما ربهما بنون الجمع فقال فى الفتوحات إنما قال ذلك لأن تحت هذا اللفظ أمرين أمر الى الخير وأمر الى غيره فى نظر موسى فما كان من خير فى هذا الفعل فهو لله تعالى من حيث ضمير النون وما كان من نكر فى ظاهر الأمر فهو للخضر من حيث ضمير النون انظر الكبريت الأحمر للشعرانى . قوله ﴿ومما روعى فيه الحقيقة والأدب الخ﴾ أى لأنه جعل نفسه محلا لظهور المحاسن والمساوى والخالق للجميع هو الله تعالى وجعل ظهور الأولى فضلا من الله تعالى وظهور الثانية عدلا منه تعالى

أورثه ذلك اسقاط التدبير مع الله وترك الحسد فانه اعتراض على اختيار الحق كما قيل

قال ابن عجيبة فى شرحه ظهور المحاسن على العبد فى أقواله وأفعاله وأخلاقه منة من الله تعالى لأنه عنوان المحبة والقبول وهو غاية المطلوب وظهور المساوى عليه من عدله تعالى وقهره واظهار الحجة عليه فالعبد ليس له مع الله اختيار فان صرفه سيده فيما يرضى فلظهور اسمه الكريم وان صرفه فيما لا يرضى فلتصريفه الحكيم أو لاظهار اسمه القهار أو المنتقم ومن أدعية الشاذلى رضى الله عنه اللهم ان حسناتى من عطائك وسيآتى من قضائك فجد اللهم بما أعطيت على مابه قضيت حتى تمحو ذلك بذلك لا لمن أطاعك فيما أطاعك فيه له الشكر ولا لمن عصاك فيما عصاك فيه له العذر لأنك قلت وقولك الحق لا يسأل عما يفعل وهم يسألون اللهم لولا عطاؤك لكنت من الهالكين ولولا قضاؤك لكنت من الفائزين وأنت أجل وأعظم وأكرم وأعز من ان تطاع الا برضاك أو تعصى الا بقضاك الهى ما اطعتك حتى رضيت ولا عصيتك حتى قضيت أطعتك بارادتك ولك المنة على وعصيتك بتقديرك ولك الحجة على فبوجوب حجتك وانقطاع حجتى الا مارحمتنى وبفقرى اليك وغناك عنى الا ماكفيتنى اللهم انى لم آت الذنوب جرأة منى عليك ولا استخفافا بحقك ولكن جرى بذلك قلمك ونفذ به حكمك ولا حول ولا قوة الا بك وأنت ارحم الراحمين اه قال وهذا هو الذى اختصره (ص) فى هذه المناجات باحسن عبارة اه قلت ودعاء الشيخ رضى الله عنه مناسب غاية لما مر تقريره من مذهب أهل السنة وجامع بين الحقيقة والشريعة . قوله ﴿وأورثه اسقاط التدبير الخ﴾ التدبير فى اللغة هو النظر فى عواقب الأمور لتقع على الوجه الأصلح وفى الاصطلاح فقال الشيخ زروق على الحكم هو تقدير شئون يكون عليها فى المستقبل بما يخاف أو يرجى بالحكم لا بالتفويض فان كان مع تفويض وهو أخروى فنية خير أو طبيعة فشهوة أو دنيوى فامنية اه فاقتضى كلامه أنه على أقسام ثلاثة قسم مذموم وهو تدبير أمر الدنيا الذى يصحبه الجزم والتصميم لما فيه من قلة الأدب مع الله تعالى وتعب النفس وغالب مايدبره الانسان لا تساعده الاقدار وتعقبه الهموم والاكدار وفى الحديث ان الله تعالى جعل الروح والراحة فى الرضى واليقين وقال ابن عطاء الله فى الحكم ارح نفسك من التدبير بما قام به غيرك عنك لا تقم به انت عن نفسك وقال فى التنوير فى اسقاط التدبير اعلم ان الأشياء انما تذم وتمدح بما تؤدى اليه فالتدبير المذموم ماشغلك عن الله تعالى وعطلك عن القيام بخدمته والمحمود هو الذى يؤديك

ألا قل لمن بات لى حاسدا أتدرى على من أسأت الأدب
أسأت على الله فى حكمه لأنك لم ترض لى ماوهب
فجازاك عنى بأن زادنى وسد عليك وجوه الطلب

وأورثه الرضى بما يبرز به القدر قال محمد الباقر رضى الله عنه ندعوا الله تعالى فيما نحب فاذاوقع مانكره لم نخالف الله فيما أحب وقال بعضهم

ياخالقا لما يشا مما يشا كيف يشا
ان لم تقدر مانشا فالطف بنا فيما تشا

الى القرب منه و يوصلك الى مرضاته اه و لما اكمل هذا الكتاب اطلع عليه اخاه فى الله و فى الشيخ سيدى يقوت العرشى فلما طالعه قال له جميع ماقلت مجموع فى بيتين وهما :

ما ثم الا ما اراد فاخلع همومك واطرح
واترك شواغلك التى شغلت فؤادك تسترح

وقسم مطلوب وهو تدبير ما كلفت به من الطاعات مع التفويض اليه تعالى وهذا يسمى النية الصالحة وفى الحديث نية المؤمن خير من عمله وقسم مباح وهو تدبير امر دنيوى أو طبيعى مع التفويض اليه تعالى وعدم التعويل على شىء من ذلك وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم التدبير نصف المعيشة والأقسام الثلاثة داخلة فى كلام التنوير لأن تدبير المعيشة مما يستعان به على الطاعة قوله وترك الحسد هو كراهية النعمة وحب زوالها على المنعم عليه واما اذا لم تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكنك تشتهى لنفسك مثلها فهذه الحالة يقال لها غبطة وهى محمودة وقد يطلق عليها حسدا مجازا ومنه لاحسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها و يعلمها الناس . قوله ﴿الا قل لمن الخ﴾ و يرحم الله الآخر حيث يقول

دع الحسود ومايلقاه من كمد يكفيك منه لهيب النار فى كبده
ان لمت ذاحسد فرجت كربته فان صمت فقد عذبته بيده

قوله ﴿وأورثه الرضى الخ﴾ هو طيب النفس وانشراحها لقضاء الله بالتسليم والتفويض للمولى تعالى فى قضائه وعدم التسخط والتضجر . قوله ﴿وقال محمد﴾ الباقر هو ولد على زين العابدين بن

كي لايكون ماتشا خلاف ماأنت تشا

وللامام الشافعي فماشئت كان وان لم أشا وماشئت ان لم تشا لم يكن

خلقت العباد على ماعلمت ففي العلم يجري الفتى والمسن

فهذا هديت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تعن

وهذا شقي وهذا سعيد وهذا قبيح وهذا حسن

وهذاقوي وهذا ضعيف وكل بأعماله مرتهن

والتاسعة علم تقدم في الوجود ذكر الخلاف في مطلق العلم هل هوضروري أوعسير فلايحد أونظري غيرعسير فيحدواحسن ماعرف به العلم القديم المرادهنا أنه صفة كاشفة لجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على ماهي عليه في الواقع كشفا احاطيا في الظاهر والباطن فتعلقه

الحسين رضي الله عنهم لقب بالباقر لأنه بقر العلوم وشقها . قوله ﴿ كي لايكون ماتشا البيت معناه كي لايكون ماتشاء خلاف ماترضاه فالمشيئة في آخر البيت بمعنى الرضى والمحبة لابمعنى الارادة لأنه لايصدر من العبد الا ماأراده الله تعالى كما مر وقال الخازن في . قوله تعالى وما تشاءون الا أن يشاء الله أي لستم تشاءون الا مشيئة الله تعالى لأن الأمر اليه ومشيئة الله تعالى مستلزمة لفعل العبد لجميع مايصدر من العبد بمشيئة الله تعالى اه وليس معنى الآية أن جميع مايريده العبد لابد من وقوعه لأن الله تعالى اراده لأن هذا باطل بالضرورة لأنه يريد الأمر ولا يكون وفي بعض الآثار ابن آدم تريد وأريد ولا يكون الا ماأريد فاذا سلمت لي فيما أريد أعطيتك ماتريد وان نازعتني فيما أريد اتعبتك فيما تريد ثم لايكون الا ماأريد وأما معنى ماشاء الله كان انماأراده الله لابدمنه كما مر قال الناظم رحمه الله تعالى علم . قوله ﴿ في مطلق العلم ﴾ أي سواء كان قديما وهو علمه تعالى أو حادثا وهو علم المخلوق وقوله هل هو ضروري قال به جماعة منهم الامام الرازي واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة كما يأتي ويكفي في دفع ماقالوه ماهو معلوم لكل احد أن العلم ينقسم الى ضروري ومكتسب . قوله ﴿ أونظري عسير ﴾ قال به جماعة منهم أبو محمد الجويني قالوا ولا طريق لمعرفته الا القسمة والمثال فيقال مثلا الاعتقاد اماجازم أو غير جازم والجازم أما مطابق أم لا والمطابق إما ثابت ام لا لتخرج من هذه القسمة ان العلم اعتقاد جازم مطابق ثابت والمثال كان يقال العلم كالنور وأجيب بأن القسمة والمثال أن افادا تمييزا الماهية العلم صلحا لتعريفه فلايعسر وان لم يفيدا تمييزا فلايصح تعريفه

أعم من متعلق القدرة والارادة ولا تفاوت فى المعلومات أجلاها وجليها وخفيها واخفاها بالنسبة الى علمه تعالى قال تعالى إن الله لايخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء أى فى أسفل العالم وعلوه لاخصوص الأرض والسماء المعروفين فلاتخفى عليه ذرة مما فوق العرش وما تحت الثرى ومابين ذلك ولا باطن بالنسبة اليه اذ هو الذى أظهر الظاهر وأبطن الباطن فلا يتصور بأحدهما خفاء عليه مع خلقه لهما ولصفتهما من ظهور و بطون ولهذا جعل الخلق دليل العلم فى قوله ألا يعلم من خلق

بهما . قوله فلا يحد يرجع للقولين فالأول قال لاحاجة لتعريف الضرورى ولأنه كاشف لغيره فهو غنى عن ان يظهره غيره والثانى قال لا فائدة لتعريف العسير لأنه لايحد بحد الا نوزع فيه قوله اوهو نظرى غيرعسير أى فيحد وهذا قول الجمهور وهو الحق وعليه فاختلف فى حده على أقوال كلها مدخولة ذكر الشوكانى فى كتابه رشاد الفحول تعاريف عشرة وأوصلها الشيخ مرتضى فى شرح الأحياء الى خمس وعشرين وبحث فيها منها وهو العاشر عنده مااختاره السيد انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به قال السيد وهو أحسن ماقيل فيه لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل والمفرد والمركب والكلى والجزىء والتجلى هو الانكشاف التام والمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاماً لااشتباه فيه فيخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لأنه فى الحقيقة عقده على القلب فليس فيه انكشافا تاماً وانشراح تنحل به العقدة اه قال الشوكانى وفيه انه يخرج عنه أدراك الحواس فانه لامدخلية للمذكور به فيه أن أريد به الذكر اللسانى كما هو الظاهر وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما ان يكون من الجمع بين معنى المشترك أو بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور فى التعريف والأولى عندى ان يقال فى حده هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لايرد عليه شى اه بخ قلت يرد عليه انما يناسب العلم الحادث والموضوع تعريف العلم مطلقاً لأن التعبير بالانكشاف يوهم سبق الجهل والخفاء لأنه ظهور الشيء بعد خفائه وذلك يقتضى سبق الجهل وهو محال عليه تعالى وأجيب بأن المراد بالانكشاف والتمييز والحصول فيكون التعريف شاملا للقديم والحادث وفيه ان الايهام لازال موجودا فالأولى قصره على العلم الحادث وأما العلم القديم فيعرف بما عرفه به (ش) وأصله للعارف فى حواشى الصغرى قال والمحرر فى تعريف العلم القديم انه صفة كاشفة للاشياء بحيث انها حاضرة لديه كشفاً

فمن فاعل أى ألا يعلم الخالق مخلوقه وهو الذى خلقه وأوجد وقال تعـالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومفاتح جمع مفتح بفتح الميم وهو الخزانة وقدم الخبر للاختصاص والمعنى عنده لا عند غيره خزائن المغيبات التى تبرز فى المستقبل لأوقاتها أو جمع مفتح بكسر الميم بمعنى مفتاح

احاطيا لا يشذ عنها شىء وأما التعبير بالانكشاف يعنى كما عبر به السى وغيره فيرد عليه ايهام الانفعال وذلك يوهم الحدوث والتأثر عن الغير فينبغى اجتنابه والمراد بالشىء المعنى اللغوى أعم من كونه موجودا أو معدوما جائزا أو ممتنعا اه بخ وعرفه الكمال بقوله صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالشىء على وجه الاحاطة على ماهو به دون سبق خفاء اه وهو تعريف حسن قوله صفة أى واحدة ولا تتعدد بتعدد المعلوم كما يأتى وهو جنس فى الحد شامل لجميع الصفات وقوله كاشفة مخرج للصفة التى لا تتعلق كالحيـاة وللصفة المتعلقـة التى لا تقتضى الانكشاف كالقدرة والارادة وقوله لجميع الواجبات الخ مخرج للسمع والبصر لأنهما انمـا يتعلقان عند المتكلمين بالموجودات ودخل فى التعريف العلم نفسه فيعلم تعالى بعلمه علمه كما يعلم ذاته وسائر صفاته اذ كل صفة تتعلق وليست للتأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها و بغيرها . قوله ﴿ فمن فاعل الخ ﴾ أى والمفعول محذوف كما قدره (ش) وقال بعض المعتزلة من مفعول والفاعل مضمر عائد على الله تعالى تحيلا منهم لنفى خلق الأفعال الاختيارية قاله النسفى (فائدة) ذكر فى الابريز عن سيدى عبد العزيز أن هذه الآية نافعة لمن نزل به فقر أو ضر أو جهل أو بلاء أو مصيبة فاذا أكثر من تلاوتها فان الله تعالى يعافيه مما نزل به . قوله ﴿ جمع مفتح ﴾ بفتح الميم زاد الجمال و كسر التاء كمخزن وزنا ومعنى فالمفتح فى اللغة هو المخزن والمفاتح الخزائن قوله ﴿ للاختصاص الخ ﴾ قال فى الابريز وسألته رضى الله عنه يعنى شيخه عن قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الآية وقوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية وقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس لا يعلمهن الا الله كيف يجمع بين هذا وما يظهر على الأولياء من الكشف فقال الفرض من الحصر اخراج الكهنة والعرافين ومن له تبع من الجن الذين كانت العرب تعتقد فيهم الاطلاع على الغيب فاراد الله إزالة ذلك الاعتقاد فانزل الله هذه الآيات وحرس السماء بالشهب والمقصود من ذلك جمع العباد على الحق وصرفهم عن الباطل والأولياء من الحق فلا يخرجهم الحصر الذى فى الآية ونحوها فقلت له ان التخصيص بالرسول فى آية عالم الغيب الآية يخرج الولى فقال الولى داخل مع الرسول ثم ضرب مثالا وقال لو أن كبيرا اراد ان يخرج الى أرض حراثته مثلا فلا بد أن يخرج معه

وهو آلة الفتح ويؤيده أنه قرئ مفاتيح بالياء المنقلبة عن ألف بالياء مفتاح وعلى كل ففي الكلام استعارة مكنية وتخييلية أو استعارة تمثيلية أو تصريحية تحقيقية فاما أن تقول شبهت المغيبات بأشياء محفوظة فى الخزائن المغلقة التى لاغلاقها مفاتيح فلا يطلع عليها الا القيم على تلك الخزائن الذى بيده مفاتيحها أو من يطلعه على ماشاء منها وهذا التشبيه المضمر الذى لم يصرح بشيء من أركانه سوى المشبه أو الأشياء المحفوظة فى الخزائن المشبه بها المغيبات استعارة بالكناية واثبات الخزائن

بعض غلمانه وأصحابه فان بلغ للموضوع ونظر اليه وعلم مافيه فان بعض من معه يناله شيء من ذلك فكذلك الرسول لا بد له من خدمة من أمته فاذا أطلع على غيب انا لهم شيء من ذلك ه بخ قوله أو جمع مفتح بكسر الميم أى وفتح التاء وماذكره (ش) من الاحتمالين اقتصر عليه الجلال السيوطى ففسر المفاتح بالخزائن والطرق الموصلة الى علمه تعالى لأن المفتاح الذى هو آلة الفتح طريق يوصل من كان بيده الى علم ما فى الخزائن ثم ان هذا خطاب للعباد بقدر ما يفهمون وقال السمين فى المفاتح ثلاثة أقوال أحدها أنه جمع مفتح بكسر الميم والقصر مع فتح التاء وهو الآلة التى يفتح بها الثانى أنه جمع مفتح بفتح الميم وكسر التاء كمسجد وهو المكان ويؤيده قول ابن عباس هى خزائن المطر الثالث أنه جمع مفتاح بكسر الميم والألف وهو الآلة أيضا وفيه ضعف من حيث إنه ينبغى أن تقلب الف المفرد ياء فيقال مفاتيح كدنانير ولكنه نقل فى جمع مصباح مصابح وفى جمع محراب محارب ثم ذكر عن الواحدى أنه جوزان يكون جمع مفتح بفتح الميم والتاء على أنه مصدر بمعنى الفتح كان المعنى وعنده فتوح الغيب أى هو يفتح الغيب على من يشاء من عباده أنظر الجمال قوله ﴿وعلى كل الخ﴾ الأوضح أن لو قال وعلى كل من المعنيين فى المفاتح فالمراد بها المغيبات و ح فيحتمل أن يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية وفيها أقوال ثلاثة أو التمثيلية أو التصريحية قوله ﴿وهذا التشبيه﴾ مبتدأ خبره قوله ﴿استعارة﴾ وقوله أو الأشياء معطوف على المبتدأ وأشار بهذا الى الخلاف فى تعيين معنى الاستعارة بالكناية فالمفهوم من كلام السلف انها اسم المشبه به المستعار فى النفس للمشبه واثبات لازمه للمشبه استعارة تخييلية وذهب السكاكى الى أنها لفظ المشبه المستعمل فى المشبه به أى ادعاء بقرينة استعارة ما هو من لوازم المشبه به لصورة متوهمة تشبهت به اثبتت للمشبه وذهب صاحب التلخيص الى أنها التشبيه المضمر فى النفس المدلول عليه باثبات لازم الشبه به للمشبه وهو الإستعارة التخييلية وهذا هو الأول عند (ش) والثاني عنده وهو مذهب السلف وهو الأصح

أوالمفاتيح المختصين بالمشبه به تخييلية أو تقول شبه حاله تعالى فى اختصاص علم المغيبات به فلايطلع غيره على شيء منها الاباطلاعه من شاء على ماشاء بحال من عنده أشياء محفوظة فى الخزائن مغلق عليها بأقفال ذات مفاتيح وهو مختص بعلمها لا يطلع غيره على شيء منها الاباطلاعه فجيء بمايدل على الحال المشبه بها بلفظ المفاتيح وذلك كاف وقوله لايعلمها الاهو أى لا يعلم تلك الخزائن أوالمفاتح الاهو فضلا عما اختزن فى الخزائن فهو مبالغة فى الاختصاص أو الضمير المؤنث للغيب لأنه فى معنى المغيبات أوتقول استعيرت المفاتح أى الخزائن للعلم المحيط استعارة تصريحية أى وعنده علم المغيبات وعلى هذا فضمير لايعلمها للغيب على التأويل بالمغيبات حتما أواستعيرت لأصول الغيب وأمهاته وفيه كما قال البيضاوى دليل على أنه تعالى يعلم الأشياء قبل

فكان من حقه أن يقدمه وترك مذهب السكاكى لأنه معترض وأشار (ش) فى منظومته فى الاستعارات الى هذه الأقوال الثلاثة فقال

فصل ثلاثة من الأقوال فى   مكنية أصحها للسلف
لفظ قداستعير لكن طوى   بذكر لازمه عنه اكتفى
وهى لدى يوسف أن تستعملا   لفظ المشبه لما قد ماثلا
وصاحب التلخيص ذوطريقة   تشبيهك الذى بنفس أضمرا
فاعدا مشبها ماذكرا   بل دل للتشبيه بالرديف

قوله ﴿واثبات الخ﴾ مبتدأ وقوله أوالمفاتح معطوف على الخزائن والخبر قوله تخييلية وأشار به الى الخلاف أيضاً فى تعيين معنى التخييلية ومحصله يرجع الى قولين أحدهما مذهب السلف والقزوينى وصاحب الكشاف أنها اثبات لازم المشبه به والثانى للسكاكى أنها اسم لازم المشبه به المستعار للصورة الوهمية التى أثبتت للمشبه. قوله ﴿أوتقول شبه الخ﴾ هذا اشارة الى الاستعارة التمثيلية وهى تشبيه المجموع بالمجموع مع بقاء المفردات على حالها وقدفضلها الزمخشرى على غيرها فى سائر التراكيب المحتملة لها ولغيرها. قوله ﴿أوتقول استعيرت الخ﴾ هذا هو الاحتمال الثالث وهو الاستعارة التصريحية لكنها خاصة بتفسير المفاتح بالخزائن أى وعنده خزائن الغيب ولاتجرى فى تفسير المفاتح بآلة الفتح وتقريرها أن تقول شبه العلم المحيط بجميع المعلومات بالخزائن المحيطة بمافيها بجامع الاحاطة فى كل ثم استعير لفظ المفاتح أى الخزائن للعلم المحيط قوله ﴿أو استعيرت﴾ أى الخزائن لأصول الغيب وكلياته ولاشك أن الأصول مشتملة على

على سبيل التمثيل لحاصل المعنى لاعلى سبيل الحصر بمعنى أن هذه الخمس من المغيبات التى

فروعها كاشتمال الخزائن على مافيها فيعلم تعالى أوقاتها ومافى تعجيلها أوتأخيرها ونحو ذلك من الحكم فيظهرها على مااقتضت حكمته وتعلقت به مشيئته و يحتمل أن المراد بالأصول المغيبات العظيمة الشديدة الخفاء على الخلق كالخمس المذكورة فى قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ولذا فسرها النبي صلى عليه وسلم مفاتح الغيب وغيرها داخل بالأحرى كما أنه عبر بالجنة عن أقل شيء قوله وتفسير مبتدأ خبره . قوله ﴿على سبيل الخ﴾ وأشار به الى ماروى عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال مفاتح الغيب خمس لا يعلمها الا الله تعالى لايعلم أحد مايكون فى غد الا الله تعالى ولا يعلم أحد مافى الأرحام الا الله تعالى ولاتعلم نفس ماذا تكسب غدا ولاتدرى نفس بأى أرض تموت إلا الله تعالى ولا يعلم متى الساعة إلا الله تعالى أخرجه البخارى وتقدم عن سيدى عبدالعزيز الدباغ أن المراد من الحصر اخراج الكهنة ونحوهم و به يجمع بين الآيات والأحاديث المختلفة فى ذلك قال فى الابريز إثر ماتقدم عنه ثم قلت للشيخ إن علماء الظاهر اختلفوا فى النبي صلى الله عليه وسلم هل كان يعلم هذه الخمس أم لا فقال كيف تخفى عنه والواحد من أهل التصرف من أمته لا يمكنه التصرف الا بمعرفتها اه وذكر العراقى فى شرح المهذب أنه صلى الله عليه وسلم عرضت عليه الخلائق من لدن آدم الى قيام الساعة فعرفهم كلهم وروى الطبرانى أنه صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى رفع لى الدنيا فأنا أنظر الى ماهو كائن فيها الى يوم القيامة كما أنظر الى كفى هذا وفى حديث حذيفة الطويل المذكور فيه الفتن ومايكون فيها ذكره العراقى قال ماترك شيئاً الاسماه باسمه واسم أبيه وقبيلته الى يوم القيامة ومنه أخذ الجفر والجامعة الذى رواه جعفر الصادق عن على رضى الله عنهما وان توقف بعضهم فى صحته كما ذكره ابن خلدون أول تاريخه اه من شرح ابن على الشفا بواسطة وأصله للشهاب وسئل الشيخ سيدى عبد المالك التاجموعتى هل يصح أن يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم علم كل شيء أم لا فأجاب بأنه لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء فأنكر علماء فاس هذا الجواب وبالغوا فى التشنيع عليه حتى نسب بعضهم معتقد ذلك الى الكفر فلما وصل للمجيب هذا الانكار رد عليهم ردا شنيعا وقال بعده وانى أتعجب من المنكرين لذلك مع ورود الأحاديث الصحيحة بذلك ففى كبير الطبرانى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم أوتيت مفاتح كل شيء الا الخمس وعن عبد الله بن مسعود أوتي نبيكم كل شيء سوى هذه الخمس وهو فى حكم الرفع لأنه لا يقال

بالرأى وقد تقرر أن الاستثناء معيار العموم وعليه فعلمه صلى الله عليه وسلم محيط بكل شيء سوى الخمس والخمس قد علمها بعد على ماعليه المحققون لأنه من لدن بعث الى أن قبضه الله تعالى فى الترقيات والتجليات ثم قال بعد كلام اذا تقرر هذا علم أنه صلى الله عليه وسلم أحاط بكل شيء علما فضلا من الله تعالى ثم قال فى الأخير ليت شعرى ماوجه الانكار فان المسألة لم تخرج عن دائرة الامكان و كل ماكان كذلك وأخبر الصادق المصدوق بوقوعه وجب المصير اليه والله يقول الحق وهو يهدى السبيل اه بخ وممن رد عليه أبو على اليوسى بعد أن امتنع من الكلام فى ذلك وقيد فى ذلك تقييدا نحو الورقتين أو الثلاث ولما وصل الى التاجموعتى رد عليه ردا شنيعا بالغ فيه جدا وتكلم معه حتى فى الخطبة ونحوها مما لادخل له فى تحقيق المسألة مع أن كلام ابى على غير حائد عن الصواب لمن أنصف لأن محصله التوقف فى وصفه صلى الله عليه وسلم بالعلم المحيط كعلم الله تعالى لضيق هذا المسلك لأنه قال فى صدر هذا التقييد فكما أمرنا بالامساك عن القرآن عند الاختلاف اتقاء لما ينجر اليه الكلام و بالتفكر فى آيات الله تعالى ونهينا عن التفكر فى الكنه فكذا ينبغى أن نعتقد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم ونعتقد أنه أعطى من العلوم والكمالات اللائقة به مالم يعط لغيره ثم نكتفى بهذا وشبهه ولا نطالب بالبحث عن احصاء ماعلم فانه لاتبلغه عقولنا وليس مطلوبا منا فالاشتغال به فضول من ثلاثة أوجه الأول أنه غير مطلوب ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه الثانى انا لانبلغ تحقيقه ولو اجتهدنا ان نحصر مافى قلب عشيره وجليسه من العلم لعجزنا فكيف بما فى قلب سيد البشر وطلب مالايحصى عبث الثالث أن البحث فيه ملزوم لأحد أمرين لأن الباحث فيه أما أن يقع فى استنزال صفوة الله من خلقه عن مكانته الرفيعة وأما فى سوء الأدب مع المولى تعالى فى تشبيه خلقه به وفى ذلك أيضا سوء أدب مع النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لايحب ذلك فرأيت الامساك أولى ثم عثرت على كراسة منسوبة لاخينا الفقيه سيدى عبد المالك التاجموعتى تكلم على المسألة وصحح أنه صلى الله عليه وسلم لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء وذكر الخلاف فى المغيبات الخمس وصحح انه علمها فقد علم كل شيء هذا محصل كلام فرأيت (ح) الكلام يتعين ليتخلص الحق ويتبين فأتيت بهذه الأحرف فى غاية الاختصار ثم قال فكما ان ذاته تعالى لاتشبه الذوات فكذا صفاته لاتشبه الصفات وكما انه تعالى لاشريك له فى ذاته لاشريك له أيضاً فى صفاته فليس لغيره تعالى علم كعلمه أوقدرة كقدرته وهكذا فان أجيب بأنه يندفع التماثل بأن العلم هنا حادث

وقوعها وتفسير النبي صلى الله عليه وسلم مفاتح الغيب بالخمس التي فى آية إن الله عنده علم الساعة فى خزائن علم الله تعالى وكذا كل من فسرها بشيء خاص انما يريد التمثيل. فقد فسرت بالثواب

وهناك قديم والعموم هنا جائز وهناك قديم قلنا بعدم تسليم ذلك فليس كل جائز واقعاً ومن ادعى وقوعه فعليه الدليل وما ورد فى حديث أو أثر من علم كل شئ لايفيد الدعوى لأن العمومات تقع حقيقية واضافية وقدقال تعالى فى حق موسى عليه السلام: وكتبنا له فى الألواح الآية ثم قال له بعد ذلك عبد لنا بمجمع البحرين هو أعلم منك وقال له الخضر مانقص علمى وعلمك من علم الله تعالى كما نقص هذا الطائر من البحر اه بخ ونقل الخازن عند قوله تعالى كل له قانتون عن بعضهم ان كلا لايقتضى الاحاطة والشمول أى دائماً بدليل قوله تعالى وأوتيت من كل شيء ولم تؤت ملك سليمان وتقدم عند (ش) فى مبحث الارادة ان الاحاطة من خواص العلم القديم فالأولى فى هذه المسألة التوقف عن وصف علمه صلى الله عليه وسلم بالاحاطة كعلم الله تعالى مع اعتقاد ان الله تعالى أعطاه من العلوم والمعارف والاطلاع على أحوال العالم مايليق بمنصبه الشريف ومن جملة ذلك المغيبات الخمس كما مر والله أعلم ثم بعد كتبي هذا راجعت حاشية شيخنا فرأيته رحمه الله تعالى أحسن هنا غاية فقال بعد كلام والحاصل ان جعل علم النبي صلى الله عليه وسلم مساوياً لغيره من المخلوقات لايجوز كما لايجوز جعله مساويا لعلم خالقه والواجب التوسط بأن نقول علم الخمس وغيرها مما تطيقه عقول البشر ولم يحط علمه بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات اذ لايقدر أحد أن يقول انه صلى الله عليه وسلم عرف الذات العلية بالكنه أو عرف الصفات الأزلية بالكنه لأنه مخالف لاعترافه صلى الله عليه وسلم بالعجز عن معرفة كنه الذات والصفات كما أشار اليه بقوله لاأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فاذا تقرر هذا علمت ان وصف العلم بالاحاطة الحقيقية مختص بعلم الله تعالى وكذا الوصف بالاحاطة من غير قيد خاص به تعالى لانصرافه للحقيقة الخاصة به تعالى وانه لايجوز وصف علم النبي صلى الله عليه وسلم الا بالاحاطة الاضافية المناسبة لما تطيقه العقول وبهذا التحقيق تعلم أن ماللتاجموعتى من جواز وصف علم النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاطة بكل شيء غير صواب وكذا مااستدل به ثم قال واعلم أنه كما أن الصواب مع اليوسى فى الكلام على منع وصف العلم بالاحاطة كذلك الصواب مع التاجموعتى فى أن الخمس علمها صلى الله عليه وسلم اه بخ وقد كنت غفلت عنه عند تخريج المبيضة ولكن الخير فى الواقع لأن فيه زيادة فائدة. قوله (بالثواب

والعقاب وفسرت بالاجلال وفسرت بالسعادة والشقاوة وفسرت بخواتم الأعمال و بحمل هذه التفاسير على التمثيل لاتكون مناقضة لتفسير النبي صلى الله عليه وسلم وقد فسرها تفسيرا عاما من قال هي مالم يكن يعلمه هل يكون أم لا ومالايكون يعلمه ان لوكان كيف يكون وقوله و يعلم مافي البر والبحر أي مااشتملا عليه من الاجرام وأعراضها كلها ومايحدث فيهما من الأفعال وقوله وماتسقط من ورقة الا يعلمها أي وماتسقط من ورقة من ساقها في جميع أقطار الأرض الاحال كونه يعلم قبل ذلك و كيف سقوطها و كم تنقلب ظهرا لبطن في حال هويها وعلى أي وجه تسقط وقيل ورقة شجرة تشبه الرمان بجنب ساق العرش فيها أوراق بعدد أرواح الخلائق مكتوب على كل ورقة اسم صاحبها وملك الموت ينظر اليها فاذا اصفرت منها ورقة علم قرب أجل صاحبها فيوجه اليه أعوانه فاذا سقطت قبض روحه وفي بعض طرق هذا الأثر سقوطها على ظهرها علامة حسن الخاتمة وعلى بطنها علامة سوء الخاتمة . وقوله ﴿ولا حبة في ظلمات الأرض﴾ قال ابن

والعقاب﴾ هذا تفسير عطاء قال هي ماغاب من الثواب والعقاب وماتصير اليه الأمور وقال ابن عباس هي خزائن السموات والأرض من الأقدار والأرزاق . قوله ﴿هي مالم يكن الخ﴾ عبارة أبي حيان في البحر وقيل مالم يكن هل يكون أم لا ومايكون كيف يكون ومالايكون ان كان كيف يكون اه وهي أوضح قوله تعالى و يعلم مافي البر والبحر قال أبو حيان لما كان ذكره تعالى مفاتح الغيب أمراً معقولا أخبر تعالى باستئثاره بعلمه واختصاصه به ذكر تعلق علمه بهذه المحسوسات على سبيل العموم ثم ذكر علمه بالورقة والحبة والرطب واليابس على سبيل الخصوص فتحصل اخباره تعالى بأنه عالم بالكليات والجزئيات مستأثرا بعلمه وماتعلمه نحن وقدم البر لكثرة مشاهدتنا لما اشتمل عليه أوعلى سبيل الترقي الى ماهو أعجب في الجملة لأن مافيه من الحيوانات أعجب وطوله وعرضه أعظم وقال مجاهد البر الأرض القفار التي لايكون فيها الماء والبحر كل موضع فيه الماء وقيل لم يرد ظاهرهما والمراد أن علمه تعالى محيط بنا و بما أعد لمصالحنا من منافعهما وخصهما بالذكر لأنهما أعظم مخلوق ، قوله ﴿سقوطها﴾ أي و يعلم ثبوتها قبله ولذا قال الزجاج يعلمها ساقطة وثابتة اه ثم أن الأوجه المذكورة في كلام (ش) وغيره انما هي للتقريب والافهو تعالى يعلم جميع أحوالها ماظهر لنا وماخفي علينا قال الشيخ رزق في شرح الرسالة فانه تعالى يعلم ابتداء وجودها ومسافة محلها ومدة بقائها وحركتها وسكونها وتفصيل ابعاضها وحيزها و كيفيتها ومكان سقوطها و كيف تسقط هل لظهرها أو لبطنها أو رطبة

ناجى المراد بالحبة أقل قليل عبر عنه بالجهة تقريبا للافهام اه وقيل واحدة الحب المبذور فى بطن الأرض قبل أن ينبت وأياما كان فعلمه محيط بها وبأحوالها وقوله ﴿ ولا رطب ولا يابس ﴾ قيل الرطب ما ينبت واليابس مالا ينبت أو الرطب قلب المؤمن واليابس قلب المنافق وسقوطه تلونه أو الرطب النطفة التى تتكون واليابس التى لا تتكون وسقوطها وقوعها فى الرحم وقيل الرطب لسان المؤمن واليابس لسان الكافر لا يتحرك بذكر الله و بما يرضى الله وسقوط اللسان نزوله عند الكلام بعد ارتفاعه يبعض الحروف وقيل الرطب واليابس من الحبوب والثمار عن ابن عمر مرفوعا ما من زرع على الأرض ولا ثمار على الأشجار الا عليها مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم هذا رزق فلان ابن فلان وذلك قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها الآية وحبة و رطب و يابس معطوفات على ورقة والسقوط مستعمل فى حقيقته ومجازه على بعض التفاسير فى الرطب واليابس والا فى كتاب مبين بدل من الاستثناء الأول أعنى الا يعلمها بدل كل ان فسر الكتاب

أو يابسة وما يسبق ذلك وما ينشأ عنه وما يصحبه من أوصافها وخواصها وأحكامها وأسرارها الى غير ذلك وما يتعلق علمه تعالى بذلك قبل وجودها وحالة كونها و بعد وجودها و يدخل فى ذلك شجرة أعمار بنى آدم وهى على ماروى شجرة تحت العرش الى آخر ما عند (ش) قوله ﴿ قال ابن ناجى ﴾ أى فى شرح الرسالة وقوله ﴿ أقل قليل ﴾ أى ما يشمل أقل القليل فتدخل الجنة المعروفة فهذا التفسير أعم مما بعده وقال ابن جزى عبر بها تنبيها على غيرها لأنها أشد تغيبا من كل شىء وقيل المراد الجنة التى فى صخرة أسفل الأرضين كما فى سورة لقمان عليه السلام قال أبو حيان وانظر الى حسن ترتيب هذه المعلومات بدأ أولا بأمر معقول لا ندركه بالحس وهو قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب ثم بأمر ندرك كثيرا منه وهو يعلم ما فى البر والبحر ثم بجزأين لطيفين أحدهما علوى وهو سقوط الورقة والثانى سفلى وهو اختفاء الحبة فى الارض ودلت هذه الآية على انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات وفيها رد على الفلاسفة فى زعمهم ان الله تعالى لا يعلم الكليات والجزئيات ولا يعلم ذاته اه . قوله ﴿ قيل الرطب الخ ﴾ ذكر (ش) أقوالا خمسة على قراءة الجر وقولين على قراءة الرفع و بقيت أقوال أخر وفسرها بعضهم بتفسير شامل لجميع الأقوال فقال هما عبارة عن كل شىء لأن جميع الأشياء اما رطبة أو يابسة اه وهو حسن غاية . قوله ﴿ بدل من الاستثناء الأول الخ ﴾ قال السمين فى هذا الاستثناء غموض فقال الزمخشرى قوله الا فى كتاب مبين كالتكرير لقوله الا يعلمها لأن معناها واحد وأبرزه الشيخ فى عبارة قريبة من هذه

المبين بعلم الله و بدل اشتمال ان فسر باللوح المحفوظ وقرئ برفع حبة ومابعده على الابتداء وخبره مابعد الا وعلى الرفع يصح مانقل عن ابن عباس من تفسير الرطب بالمدن واليابس بالبوادى لاعلى الجر اذ لامعنى للسقوط فى ذلك وكذا تفسيرهما بالحى والميت انما يصح على الرفع وفى الآية عظة وهى أنه اذا ثبت فى اللوح علم مادق وجل حتى سقوط الورقة والحبة مع عدم التكليف والحساب فما بالك بأعمال يجازى عليها بالثواب والعقاب وقال تعالى يعلم خائنة الأعين وماتخفى الصدور وقال الثعالبي فى هذه الآية بيان لتعلق علم الله تعالى بجميع الخفيات ككسر الجفون والغمز والنظرة التى تفهم معنى ومنه مافى الحديث أن عبد الله بن أبى سرح كان أسلم و كتب الوحى ثم ارتد ولحق بمشركى مكة فلما فتحت جاء به عثمان وكان أخاه رضاعا فقال يارسول الله بايع عبد الله فسكت فأعادها ثانيا وثالثا فبايعه ثم قال أما كان فيكم رجل رشيد يقوم الى هذا حين أبيت بيعته فيضرب عنقه قالوا لم ندر مافى نفسك أفلا أومأت الينا قال ماينبغى لنبي أن تكون له خائنة الأعين وقال مجاهد خائنة الأعين مسارقة النظر لما لايجوز ثم ترقى بذكر ماهو أخفى فقال وماتخفى الصدور وفى بعض الكتب المنزلة أنا مرصادا لهم أنا العالم بمحال الفكر و كسر الجفون وقال تعالى ولقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد فوسوسة النفس مايقع فيها من عزم على الشيء وهو التصميم و ربط الفؤاد

فقال وهذا الاستثناء جار مجرى التوكيد لأن قوله ولاحبة الخ معطوف على ورقة والاستثناء الأول منسحب عليها كما تقول ماجاءنى من رجل الا أكرمته ولا امرأة الا أكرمتها ولكنه لما طال الكلام أعيد الاستثناء على سبيل التوكيد وحسنه كونه فاصلة اه ومراده بالشيخ أبو حيان لأنه تلميذه ومن بحره اغترف اعرابه للقرآن وبحث معه فى مواضع . قوله ﴿ان فسر باللوح الخ﴾ اقتصر عليه الجمال قال الامام الرازى من فوائد هذا الكتاب أن تقف الملائكة على انفاذ علم الله تعالى فى المعلومات وانه لايغيب عنه شيء فيكون ذلك عبرة للملائكة الموكلين باللوح لأنهم يقابلون به مايحدث فى العالم فيجدونه موافقاً . قوله ﴿وقرىء برفع حبة الخ﴾ قرأ بذلك الحسن وابن اسحق وقوله على الابتداء استظهر السمين انه عطف على ورقة . قوله ﴿من عزم الخ﴾ بيان لما يقع فى النفس وهى أمور خمسة نظمها بعضهم بقوله .

مراتب القصد خمس ذكروا   هاجس لحديث النفس فاستمعا
يليه هم وعزم كلها رفعت   سوى الأخير ففيه الاثم قد وقعا

ومادون العزم من الهم بالشيء وهو توجه القلب اليه وقوته فيه و رجحانه بدون تصميم على الفعل ومادون الهم من حديث النفس وهو مالم يخلص من الاشتباه واللبس مما يتردد صاحبه هل يفعل أو لايفعل ومادون حديث النفس من الخاطر وهو مايجرى فى النفس و يذهب ومادون الخاطر من الهاجس وهو مايمر على النفس كالبرق اللامع فيرتب تعالى على العزم الأجر فى الحسنة وكذا المؤاخذة فى السيئة عند الأكثر وعليه المتكلمون وعلى الهم الأجر فى الحسنة دون المؤاخذة بالسيئة تفضلا واحسانا ولايرتب على الثلاثة الباقية أجرا و لامؤاخذة اجماعا لأنها لاتقصد و لاتندفع و لاتستقر وقال تعالى الله يعلم ماتحمل كل أنثى الى قوله وسارب بالنهار فأخبر أنه يعلم حمل كل أنثى حين تحمله أوماتحمله من نطفة وعلقة ومضغة وعظام ولحم ودم وعروق وذكر وأنثى و يعلم ماتغيض الأرحام وماتزداد فى الحمل من المدة والعدة فقد تنقص المدة عن تسعة

ونظمها أيضاً شيخنا كنون رحمه الله تعالى بقوله :

وقسموا الخاطر فى النفس الى   خمسة أقسام نخذها بالولا
هاجس خاطر حديث النفس   هم وعزم خاتم الخمس
وكلها غير مؤاخذ بها   سوى الأخير فع وكن منتبها

وذيلها شيخنا المحشى رحمه الله تعالى بقوله

ولا ثواب فى الثلاث الأول   بل فى الأخيرين معا فكمل

قوله (عند الأكثر) قال السبكى فى الحلبيات وأما العزم فالمحققون على أنه يؤاخذبه وخالف بعضهم وقال انه من الهم المرفوع وربما تمسك بقول أهل اللغة هم بالشيء عزم عليه وهو غير سديد لأن اللغوى لايتنزل على هذه الدقائق واحتج الأولون بحديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار قالوا يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل أخيه فعلل بالحرص واحتجوا أيضا بالاجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب كالحسدوغيره اه بخ وقوله (بالاجماع الخ) ولهذاخصص الأبى محل الخلاف بالعزم على السيئة اذا كان لها خارج كالزنا وشرب الخمر فان لم يكن لها خارج كالمعتقدات الفاسدة فيؤاخذ بها اجماعا . قوله (وعلى الهم الأجر الخ) أى لما ورد فى الحديث أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب سيئة و ينتظر فان تركها لله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة . قوله (الثلاث الباقية الخ) وهي الهاجس والخاطر وحديث النفس قال السبكي في

أشهر وقد تزيد الى سنتين كما قال الضحاك ولدت لسنتين وقد نبتت ثناياى ولا يزيد على ذلك عند أبى حنيفة وهو قول عائشة أو الأكثر فقد ورد أن محمد بن عجلان مكث فى بطن أمه ثلاث سنين فشق بطنها وأخرج وقد نبتت أنيابه وأن هرم بن حيان مكث فى بطن أمه أربع سنين ولذلك دعى هرما وقد يزيد على الواحد الى غير حد قال الشافعى أخبرنى شيخ باليمن أن امرأته ولدت بطونا فى كل بطن خمسة وروى ولادة عشرة وولادة أربعين فما كان من ذلك أوغيره فعلمه تعالى محيط به وأخبر أن كل شىء له فى علمه قدر لا يجاوزه ولا يقصر عنه وأنه عالم كل غائب عن الحسن وكل حاضر عنده وأنه الكبير العظيم الشأن الذى لا يخرج عن علمه شىء المستعلى على كل شىء بقدرته وأنه استوى فى علمه حال من أسر القول فى نفسه ومن جهر به وحال من هو مستتر بظلام الليل ومن هو بارز فى ضوء النهار يذهب ويجىء فى السرب أى الطريق فان قلت قد ثبت فى صحيح مسلم من حديث أنس مرفوعا أن الله تعالى وكل بالرحم ملكا فيقول أى رب نطفة أى رب مضغة فاذا أراد الله أن يقضى خلقا قال الملك أى رب ذكر أو أنثى شقى أو سعيد فما الأجل فما فائدة الاخبار بأنه نطفة أو بما ينتقل اليه بعدها وهو سبحانه أعلم كما تقرر قلت

الحليبات الهاجس لا يؤاخذ بها اجماعا لأنه ليس من فعله وانما هو شىء ورد عليه لا قدرة له عليه والخاطر الذى بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس أول وروده ولكن هو ومابعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الأولى وهذه المراتب أيضا لو كانت فى الحسنات لم يكتب لها أجر أما الأول فظاهر وأما الثانى والثالث فلعدم القصد اه بخ ومراده بالحديث قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لأمتى عما حدثت به أنفسها مالم تتكلم به أو تعمل به أخرجه الشيخان وظاهر قوله ما لم تتكلم الخ أنه اذا فعل ذلك عوقب على حديث النفس زيادة على عقاب الفعل وليس مرادا بل المراد أنه اذا حصل الفعل عوقب على نفس الفعل لا على ما قبله فهو كالاستثناء المنقطع قاله الحفنى على الجامع الصغير وقال (جس) على الرسالة فان فعلها أى السيئة كتبت عليه سيئة ثانية قاله فى المعيار وحاصله أنه اذا صمم وفعل كتبت عليه سيئتان وان لم يفعل خوفا من الله تعالى كتبت له حسنة ولغير خوف كتبت عليه سيئة اه . قوله ﴿ وللعلم تعلق واحد الخ ﴾ هذا مذهب جماعة منهم (سى) وهو الحق وزاد بعضهم تعلقا صلوحيا قديما بمعنى أن وجود زيد الذى علمه الله فى الأزل وأنه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصح علمه تعالى لأن يتعلق بعدمه فى ذلك اليوم بدلا عن وجوده

الله أعلم بحكمة ذلك وقد يكون من حكمته اظهار الاعتناء بالآدمى للملائكة تكريما له أو التعجب من باهر قدرته تعالى ونقله الشيء الواحد فى أطوار مختلفة وللعلم تعلق واحد تنجيزى قديم بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فتعلقه أعم من متعلق القدرة والارادة ولا يصح أن يتعلق بالصلاحية لأن ذلك يستلزم الجهل المحال فى حقه تعالى لأن ماصلح لأن يعلم غير معلوم بالفعل لكن هاهنا اشكال حاصله أن الحادث المضاف الى وقت معين كقدوم زيد بلدة يوم الجمعة هو قبل الوقوع قد تعلق العلم بأنه سيقع وعند الوقوع يتعلق العلم بأنه واقع و بعده يتعلق العلم بأنه وقع وتعلق العلم بأنه سيقع الذى كان قبل الوقوع ان استمر بعد الوقوع لزم تعلق العلم بالشيء على خلاف ماهو عليه وان انقطع لزم عدم القديم وهو محال وكذا تعلق العلم بأنه واقع أو وقع ان وجد فى الأزل لزم قبل الوقوع تعلق العلم بالشيء على خلاف ماهو به وان تجدد عند الوقوع وعند مضيه فقد لزم تعلق حادث للعلم وهو خلاف المقرر وجوابه أن العلم انما تعلق بوقوع الفعل فى وقته المعين وهذا القدر لايتغير قبل الوقوع وعنده و بعده واما استقبالية الوقوع وحاليته وماضويته فاضافات عارضة للتعلق حادثة لاتوجب تغيرا فى نفس التعلق فضلا عن أن توجب

بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم عليه محال كذا قرره (د) ولا يرد عليه ماذكره (ش) وتنجيزيا حادثا وهو تعلقه بالممكنات عند وجودها و يأتى أنه لاحاجة اليه قوله ﴿لأن ما صلح لأن يعلم الخ﴾ تقدم أنه غير وارد وقال الشيخ الأمير جوابه أن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لايصح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بشيء لايصلح أن يكون معلوما لايعد جهلا كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لايعد عجزا فالله تعالى لايعلم المعدوم موجودا اذ هذا من الجهل وهو أقرب ما يحمل عليه قول ابن الفارض

قلبي يحدثنى بأنك متلفى روحى فداك عرفت أم لم تعرف

أى روحى مبذولة فى هواك عرفت ذلك منى حقا أم لم تعرفه لعدم صحة هذا المقام منى فى الواقع لا الجهل اه . قوله ﴿لكن هاهنا اشكال الخ﴾ هذا الاشكال ذكره السعد فى شرح المقاصد عن الفلاسفة ولأجله ذهبوا الى أنه تعالى لايعلم الجزئيات كما يأتى وذكره ابن التلمسانى فى شرح المعالم ونقله سى مع جوابه فى فصل وجوب وحدة صفات المعانى من شرح الكبرى ونصه فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما سيكون و بالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لأن العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده

فلو كان عينه لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشيء على خلاف ماهو عليه فالجواب أن البارى تعالى يعلم وجود الشيء مضافا الى وقته المعين كما يعلمه مضافا الى محله المعين و يعلم أنه معدوم قبل وجوده وان كان مما لايبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس علمه مظر وفا فى الزمان بل تعلق علمه بايجاد الموجود مضافا الى الزمن فالاضافة الى الزمان صفة للفعل لاظرف للعلم فليس علمه تعالى زمانيا يوصف بالماضى والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص بالقول اللفظى فان تقدم زمن الاخبار عنه عن زمن وجود ذلك الفعل سمى الاخبار مستقبلا و إن تأخر سمى ماضيا وان قارن سمى حالا فالماضى والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه أما تعلق العلم به فى الزمن المعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لوقدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا باخبار صادق وقدرنا دوام ذلك العلم من غير أن يعرض لنا سهو وغفلة لم نحتج عند قدومه الى تجدد علم بقدومه بل ماوقع هو ماعلمناه قبل أن يقع فمتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو قدوم زيد وقت كذا اه قال أبو العباس المنجور هذا الجواب وقع فى شرح المعالم جوابا عن هذا السؤال بهذا اللفظ و بلفظ آخر ونصه الخامس اذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق وقد سلمتم أن البارى تعالى عالم بما سيكون فبعد الكون هل يبقى علمه بما سيكون أم لا فان بقى لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشيء على خلاف ماهو عليه على زعمكم وان لم يبق لزم عدم القديم اه قال المنجور وحاصل الجواب منع أن العلم بما سيكون والعلم بالكائن حال كونه علمان أحدهما يستلزم عدم الكون والآخر يستلزم الكون حتى يلزم ماذكر بل هما علم واحد والكائن هو ما سيكون وانما جاء الوهم من تبديل الصيغ عند الاخبار فهو اختلاف فى التعبير عن المفهوم الواحد بالماضى والحال والاستقبال لااختلاف فى حقيقة المفهوم فان الواحد المضاف الى الزمن المعين ان عبر عنه قبل وجوده فبصيغة المستقبل وحال وجوده فبصيغة الحال و بعد وجوده فبالماضى فالاختلاف فى قولنا الآن وسيكون وكان راجع الى مقارنة الخبر اللسانى مخبره وعدم المقارنة فاذا قارن سميناه حالا واذا تأخر عن مخبره سميناه ماضياً واذاتقدم سميناه مستقبلا والشيء الواحد فى نفسه لايتغير فى حقيقته باعتبار تعاقب هذه الأسماء عليه فعلم واحد متعلق بوجوده فى الأحوال الثلاثة وان اختلف التعبير اللسانى عنه بالماضى والحال والمستقبل لأن هذه الأزمنة

تغير العلم نفسه كما ادعته الفلاسفة حتى ادعوا أنه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لا الجزئى

ظرف للفعل وهو وجود زيد لا للعلم فالجواب هو برد فرض المسألة من انه يحتاج الى علمين فالالزام بعده مبنى على فاسد فاسد اه منه بلفظه وبهذا مع ما يأتى عن السعد تعلم ان الجواب متقدم عن (سى) كالاشكال خلافا لمن قال ان أول من أجاب به (سى) ثم ان لفظ السؤال كما ذكر المنجور هو الذى عند (ش) الا انه زاده بسطا قال المقترح وهذه الشبهة يعنى ان العلم بأن الممكن سيوجد غير العلم بوجوده هى مثار الضلالات ومناط تشعب الأهواء فمنها صارت الفلاسفة الى استحالة كونه تعالى يعلم الجزئيات لأنه يلزم منه التغيير ومنها ذهبت الكرامية الى أن البارى تعالى محل الحوادث ومنها صارت الجهمية الى اثبات علوم حادثة لله تعالى اه قلت وهذا الاشكال أيضاً هو الذى غر من قال من أهل السنة أن للعلم تعلقين تنجيزى قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل والجائز وتنجيزى حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجودها قال ألا ترى ان علمه تعالى بأن زيدا دخل الدار بعد ان كان لم يدخلها متجدد بعد علم انه يدخلها وجوابه مامر وقوله ﴿ كما ادعته الفلاسفة الخ ﴾ قال السعد فى شرح العقائد المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات أى من حيث كونها زمانية يلحقها التغيير لأن تغيير المعلوم يستلزم تغيير العلم وهو على الله تعالى محال وأما من حيث إنها غير متعلقة بزمان فتعلقها تعلق بوجه كلى لا يلحقه التغيير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة فيها لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها فى الزمن الماضى وبعضها فى المستقبل ليلزم تغييره بتغيير الماضى والحال والمستقبل بل هو علم ثابت أمد الدهر غير داخل تحت الازمنة واحتجوا بأنه لو علم أن زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل فى الغد فان بقى العلم بحاله فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغيير العلم الأول من الوجود الى العدم والثانى من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال واقتصر الجمهور على منع الملازمة استنادا الى أن العلم اما اضافة أو صفة ذات اضافة وتغيير الاضافة لا يوجب تغيير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغيير ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم الا تغيير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغيير العلم فضلا عن الذات وأجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بأن علم الله تعالى بأن الشىء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم

والاستقبالية والحالية والماضوية معلومات فى أنفسها يتعلق بها العلم وايراد السؤال والجواب على هذا الوجه خلاف مافى شرح الكبرى هو التحرير على أن هـذا كله مبنى على أن التعلق نفسى قديم . ومنهم من قال إنه نسبة واضافة فمنه أزلى و لا يستحيل انعدامه لأن القديم المحال

الى مضى الغد علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف وعليه فلا تغيير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية (١) وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر اه بخ والجواب الثانى هو الذى اقتصر عليه سى فى جواب الأشكال ثم أن مقالة الفلاسفة هذه هى احدى الامور التى كفروهم بها نظمها بعضهم بقوله :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا ... اذ أنكروها وهى حق مثبتة

علم بجزئى حدوث عالم ... حشر لاجساد وكانت ميتة

قوله ﴿وايراد السؤال الخ﴾ قيل انما كان ما فى شرح الكبرى خلاف التحرير لأن ما استدل به على تعدد العلم لا يقتضى تعدده لأنه لا يلزم من تعدد المعلوم تعدد العلم وكذا ما أجاب به لا حاجة اليه بالنسبة لسؤاله وانما يحتاج اليه للرد على من أثبت التنجيزى الحادث اه لكن قد علمت من النصوص المتقدمة أن السؤال محكى على لسان الخصم وهو يعتقد اللزوم وان كان غير مسلم وسى انما حكاه على لسانه ليجيب عنه كما هو الشأن وكذا قوله ما أجاب به لاحاجة اليه قد علمت أن سى نزل السؤال على وحدة العلم و (ش) نزله على انحصار تعلق العلم فى التنجيزى القديم وان كان المآل واحدا لأن من قال بالتعلق التنجيزى الحادث انما فر من تعدد العلم وتغيره عند تغير المعلوم وقد قرر المنجور الجواب وسلمه وكذا الشيخ عليش على الكبرى وتقدم من كلام السعد ما يوافقه والله أعلم قوله ﴿على أن هذا الخ﴾ هذه العلاوة وقعت فى بعض النسخ زيادة على الجمل وسقطت فى بعض النسخ وهو الصواب لأن تعلق الصفة نفسى لها كما يأتى لش فى الحياة وأما كونه نسبة واضافة فضعيف وان قيل به وكذا كون نفس العلم اضافة وان أجاب به الجمهور عن السؤال وهذا الجواب الأول عند السعد قال الناظم رحمه الله تعالى (حياة) قال ابن زكرى فى تقييده على الصغرى الحياة صفة قائمة بذاته تعالى فهى معنى وجودى غير البقاء لأن البقاء سلب وتنزيه غير الوجودى لأنه نفسى ولا يلزم منه الحياة وحياته تعالى قديمة باقية واجبة عقلا ونقلا بخلاف حياة غيره فهى كغيرها من الصفات الأزلية مخصوصة

(١) أى الذين يثبتون صفات المعانى وهم أهل السنة اه مؤلف.

عدمه هو الموجود ومنه حادث والعاشرة (حياة) قال المحلى تبعا للسعد وهى صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها وعبارة شرح الصغرى صفة تصحيح لمن قامت به أن يتصف بالادراك قال فى شرح

به ومقصورة عليه ولذا دل على الحصر بتعريف الجزئين فى قوله تعالى هو الحى لا إله إلا هو أى الحياة الحقيقية له لا لغيره وهو مفيض الحياة على كل حى بمعنى أن حياة غيره معطاة ومخلوقة له تعالى والا فالاحياء من أوجه تعلقات القدرة كالأماتة والتخصيص بها من أوجه تعلقات الارادة فلا يلزم من كون المحيي والمميت من أسمائه تعالى أن تكون الحياة مؤثرة ومتعلقة اذ ليست هى المقتضية لحياة الاحياء وانما المقتضى لذلك الارادة والقدرة اه بخ نقله جس فبين أن الحياة من الصفات التى لا تؤثر ولا تتعلق واما افاضة الحياة على كل حى فليس معناه أن حياته تعالى هى المؤثرة أو المخصصة لذلك بل ذلك من وظيفة القدرة والارادة ففى كلامه اشارة لرد ما قاله على أن الحياة تتعلق كما يأتى لش ومن هذا أخذش الرد عليه قوله (قال المحلى تبعا للسعد الخ) التعريف المذكور هو لفظ المحلى وأما لفظ السعد فى شرح العقائد فهو قوله صفة أزلية توجب صحة العلم ه فزاد أزلية ليتخلص التعريف للحياة القديمة بخلاف تعريف المحلى و(سى) فيشمل القديمة والحادثة فالمحلى انما تبع السعد فى قوله توجب صحة العلم ويحتمل أن (ش) سقط من نسخته من السعد لفظ أزلية ثم انه لا يرد على تعريف المحلى و(سى) الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث فى تعريف واحد لأن هذا رسم بالعرضيات لا حد بالذاتيات حتى يمتنع فيه ذلك وعرف بعضهم الحياة الحادثة فقط بقوله كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الايرادية أى بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بتحريك محركه قوله (صفة الخ) جنس فى الحد وما بعده مخرج لغيرها من الصفات ومعنى تصحح تجوز فهى شرط عقلى يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجوده ولا عدمه والتجويز هو عدم الاستحالة أى انه عند وجود الحياه لا يستحيل الاتصاف بالادراك فهو ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فمعنى تصحح بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك و بالنسبة للحادث تجوز له أن يتصف بالادراك أى فى حالة الصحو واما فى حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك وان كانت الحياة موجودة قاله د وقال ط التحقيق أنها تجوز فى الجمع بالنظر الى ذات الحياة وأما وجوب الاتصاف بالادراك فمن براهين خارجية ولو كانت توجب لما احتيج الى قيام براهين على الاتصاف بالصفات القديمة ه وقد يقال لا ضرر فى استفادة وجوب تلك الصفات من أمرين سيما اذا اختلفت الدلالة على ذلك بالوضوح والخفاء وكم له من نظير سيما فى هذا الفن. قوله (لمن قامت به الخ) هذا تحقيق لمذهب

المقدمات بمعنى أنه شرط عقلى له قال السكتانى و كذا هى شرط عقلى لباقى المعانى لأنها اذا

أهل السنة من أن الصفة انما توجب حكمها لمن اتصف بها وليس لاخراج صفة أخرى قوله (أن يتصف الخ) انما لم يقل أن يدرك لأن الذى من لوازم الحياة صحة الادراك لا الادراك نفسه وشمل الادراك العلم والسمع والبصر وادراك نحو اللمس والشم على القول بثبوت الادراك كما يأتى قوله (قال السكتانى وكذا الخ) هذا جواب عما يقال ظاهر التعريف أن الحياة ليست شرطا لغير الادراك من الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط فى الادراك وهو العلم والسمع والبصر هى شرط أيضا فى القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدون حياة وحاصل الجواب أن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم وأجيب أيضا بأن الادراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا وهو غير معتبر عند الجمهور ثم المقصود الأصلى من تعريف الحياة انما هو تمييزها عن غيرها وأما كون تلك الصفات لازمة لها فبحسب التبع كما أن توقف تلك الصفات على الحياة فى حق القديم انما هو بحسب التعقل لا بحسب الخارج لأن صفاته تعالى يستحيل تقدم بعضها على بعض وقال (ط) وفى جعلهم الحياة شرطا عقليا فى الادراك اشكال صعب ذكره العلامة ابن زكرى فى شرح قوله من همزيته

لاغرابة فى اشتياق الجمادات لأحمد لانت له الصفواء

انظره ه قلت ليته لو أتى به ليعلم كيف هو لأن الكتاب المذكور نادر جدا لكن وقفت على جواب له فى هذه المسألة وذلك أن الشريف العلامة سيدى محمد بن عبد العزيز الطاهرى استشكل ذلك وكتب سؤالا قال فيه أى محال يلزم على قيام الادراك بالجمادات التى لم تقم بها الحياة إذ يظهر أن العقل اذا خلى ونفسه لا يحيل ذلك وأرسله لابن زكرى فاستحسنه وقال فى صدر جوابه الذى أجاب به طالما نظرنا فى حل هذا الاشكال ورمنا الاستدلال عليه فلم يستقم بواحد من الاشكال ومقتضى ما ذكروه أنه لا يمكن أن يخلق الله تعالى الادراك فى محل من غير أن يخلق فيه الحياة كما لا يمكن خلق العرض بدون جوهر و بالعكس وهو محتاج الى الاثبات وما تمسكوا به من التقسيم وأنا إذا سبرنا صفات الحى لم نجد ما يصحح قبوله للادراك الا كونه حيا نقول عليه لا نسلم أن قبوله له يتوقف على مصحح من صفاته نعم يتوقف قبول الحادث له على تأهيل الخالق اياه لذلك وما يستند له من الدوران وأن الادراك يوجد بوجود الحياة ويفقد بفقدها انما يفيد الظن وهو لا يكفى هنا ثم نقول الحياة والادراك

كيفيتان متغايرتان مختلفتان فى المفهوم يتعقل كل واحد منهما بدون الآخر كالعلم والبياض فمن أين جاء اللزوم نعم لو كان أحدهما معتبرا فى مفهوم الآخر كالحيوان والانسان أو توقفت عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالاضافيات مثل الأبوة والبنوة وكالمعنوية مع المعانى أو لزم من ثبوت أحدهما دون الآخر محال كتخصيص الارادة شيأ بالوجود من غير أن تتعلق القدرة به فان فيه عدم وقوع المراد وهو محال لظهر اللزوم وأطال بكثرة الابحاث والأسئلة والأجوبة على عادته رحمه الله تعالى وحوم على نفى الشرطية العقلية وناضل على ذلك المناضلة الكلية لكن لما كان القول بهامشهورا عند المتكلمين حتى كاد أن يكون مجمعا عليه لم تسعه الا مساعدتهم لكن على كيفية أخرى فقال فى آخر جوابه ثم نقول استلزام الارادة للادراك ضرورى لأن التوجه إلى الشيء وقصده لايتعقل من غير الحى والقدرة تقدم أنها تستلزم الحياة نظرا أى لتوقفه على إبطال الموجب الذاتى وهو الفاعل بالطبيعة أو العلة والقدرة والارادة يستلزمان العلم بالفعل وهو لايستلزمها كذلك ولكن قبوله يستلزم قبولها إذ لايتصور فى العقل عالم بالفعل أو بالقوة يستحيل فى حقه أن يريد ويقدر واذا كان قبول العلم يستلزم قبولها وقبولها يستلزم الحياة اتضح برهان الاستلزام وثبت الدليل العقلى فراجع وجدانك واستقر كثيرا من أفراد غير الحى وأعرضها على عقلك وانظر هل يمكنه أن يحكم بصحة التوجه والقصد منها مع عدم الحياة فيها لتثبت عندك المقدمة الأولى فبها تتوصل لما بعدها واستلزام الادراك للحياة (ح) نظرى وبهذا يتبين لك أن ماأدرك من الجمادات خلقت فيها الحياة اه بخ وعلى هذا القدر من جوابه اقتصر جس هنا لكن قوله استلزام الارادة للادراك ضرورى وهو مراده بالمقدمة الأولى قد يقال أنه من قبيل المسألة المتنازع فيها لأن التوجه إلى الشيء وقصده الذى هو معنى ارادته لايكون بدون ادراكه لأنه تابع له وقد مر أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فى التعقل والعلم من قبيل الادراك فكأنه قال استلزام الادراك للحياة ضرورى وهو حرف النزاع عندنا وقد اعترض ذلك ابن زكرى بنفسه بقوله فان قلت قد صرح السعد فى شرح المقاصد بان استلزام الحياة للادراك ضرورى (وح) فلا يحتاج إلى دليل قلت أن هذا لعجيب نحن لم نسلم كونه عقليا ولم نظفر له بدليل فكيف نسلم أنه ضرورى وكلام السعد حجة لنا ثم ذكره وقال بعده فانظر كيف اعتقد فى اثبات الحياة كالسمع والبصر على السمع وأشار الى ضعف الدليل العقلى بقوله وقد يستدل على الحياة بأنه عالم قادر وكل عالم قادر حى بالضرورة الخ وأشار الى

كانت شرطا للعلم وهو لازم القدرة والارادة والكلام أى والسمع والبصر فما هو شرط فى اللازم شرط فى الملزوم ضرورة فان قلت قد ثبت الادراك بدون الحياة فى كثير من الجمادات فقد جاء فى معجزات نبينا حنين الجذع الذى كان يخطب عنده المصطفى و بكاؤه وقول المصطفى هذا بكى لما فقد من الذكر وتامين أسكفة الباب وحوائط البيت على دعائه صلى الله عليه وسلم

مايرد عليه بقوله مع مافيه من مجال المناقشة وتفريق (سى) بين الحياة حيث أثبتها بالدليل العقلى و بين السمع والبصر حيث اعتمد فى اثباتهما على السمع فبنى على شرطية الحياة عقلا للعلم والقدرة والارادة الثابتة بالبراهين العقلية و وجود الملزوم بدون لازم محال وقد علمت ما فيه وقد ظهر من هذا أنه لا يلزم من عدم شرطيتها عقلا هدم قاعدة ولا نقض أصل وأن اثباتها لله لايتوقف على الشرطية اه كلام ابن زكرى فمن استدل على الشرطية بكلام السعد كصاحب محصل المقاصد نظر الى قوله وكل عالم الخ ولم ينظر الى تضعيفه لهذا الدليل العقلى والاشارة الى مايرد عليه قال المقترح فى الأسرار العقلية ادعى بعض الأصحاب أن الفعل يدل على حياة الفاعل ضرورة من غير واسطة وفيه قلق قال شارحه الشريف زكريا وخالفهم فى ذلك جم غفير من العقلاء قالوا ان الأفعال تصدر من الطبيعة والعلة ولاتدل على الحياة اه والتحقيق أن اللزوم بين الحياة والادراك عادى لاعقلى وقد أفردنا هذه المسألة بتقييد فى نحو نصف كراسة سميناه التنبيه والايقاظ والثبات لنفى اللزوم العقلى بين الادراك والحياة جعله الله خالصا لوجهه الكريم . قوله ﴿فان قلت قد ثبت الادراك الخ﴾ هذا ممـا يدل على نفى الشرطية العقلية وهو الحق كما يأتى . وقوله ﴿حنين الجذع الخ﴾ روى عن جابر بن عبدالله رضى الله عنه قال كان المسجد مسقفا على جذوع النخل فكان النبى صلى الله عليه وسلم اذا خطب يقوم الى جذع منها فلما صنع له المنبر سمعنا لذلك الجذع صوتا كصوت العشار اه قال فى المختار العشار بالكسر جمع عشراء كفقهاء وهى الناقة التى أتى عليها من وقت الحمل عشرة أشهر ويجمع أيضا على عشراوات بضم العين وفتح الشين ه وفى المصباح الجمع عشار ومثله نفساء ونفاس ولا ثالث لهما ه قوله ﴿لما فقد من الذكر﴾ هذا يدل على وجود الادراك فيه دائما بدون حياة وانه كان يسمع الذكر ويتأنس به ويأتى قول عون هن للخير أسمع قوله ﴿أسكفة الباب﴾ أى عتبته وذلك أنه لما نزل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس الآية جعل صلى الله عليه وسلم على على وفاطمة والحسن والحسين كساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتى وخاصتى أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فأمنت أسكفة الباب

وانقيادالشجر له مجيئاً ورجوعا الى محلها وشهادتها له وتسليم الحجر وذ ر المفسرون فى آية وإن من شىء إلا يسبح بحمده انه تسبيح بالمقال لقوله ولكن لاتفقهون تسبيحهم لابلسان الحال لأنا نفقهه قلت ذلك كله بعد خلق الحياة فيها وخروجها عن الجمادية وليس ذلك من قلب الحقائق

وحوائط البيت ثلاثا قوله ﴿وانقياد الشجر الخ﴾ روى أن أعرابيا قال للنبى صلى الله عليه وسلم لاأومن بك حتى تؤمن بك هذه الشجرة فقال ادعها فدعاها فجاءت وآمنت به ثم رجعت وكذلك كان يدعو الشجر اذا أراد قضاء الحاجة فى سفره وفى البردة جاءت لدعوته الأشجار البيت قوله ﴿وتسليم الحجر﴾ فى صحيح مسلم عن جابر ابن سمرة قال قال صلى الله عليه وسلم انى لأعرف حجرا بمكة كان يسلم على قبل أن أبعث وعن عائشة رضى الله عنها لما استقبلنى جبريل بالرسالة جعلت لاأمر بحجر ولا شجر الا قال السلام عليك يارسول الله رواه البزار وأبو نعيم وهذا كله مما يدل على وجود الادراك فيها قوله ﴿فى آية وان من شىء الخ﴾ قال الحسن هذه الآية فى التوراة مقدار ألف آية يسبح له الجبال ويسبح له الشجر ويسبح له كذا وكذا ه وقال تعالى الم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه قوله ﴿لابلسان الحال﴾ كما قال الزمخشرى ومن تبعه لأنا نفهم انها تسبح بلسان حالها لأن هذا لابد منه فى كل شىء كما قيل

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد

وأجاب الزمخشرى بأن هذا خطاب للشركين الذين لم يفقهوها أصلا أو نزلوا منزلة من لم يفقهها لعدم جريهم على مقتضى ذلك لكن الصواب الأول وهو الذى تدل عليه الآثار التى عند (ش) قوله ﴿قلت ذلك كله بعد الخ﴾ بهذا أجاب المتكلمون عن استدلال الفقهاء والمحدثين بظاهر الآيات والأحاديث على أن الادراك لايتوقف على الحياة وقد أشار ابن زكرى الى هذا الجواب بقوله فان قلت كما خلق فيها الادراك خلقت فيها الحياة قلت هو محل النزاع على أنه ان جاء دليل على ذلك قلنا هو من الارتباط العادى وليس بلازم عقلى اه وقال أبو حيان فى البحر نسبة التسبيح للسموات والارض ومن فيهن من ملك وانس وجنى حمله بعضهم على النطق بالتسبيح حقيقة وأن ما لاحياة له ولا نمو يحدث الله تعالى له نطقا وهذا ظاهر اللفظ ولذلك جاء ولكن لاتفقهون تسبيحهم اه وقال أبو بكر بن العربى فى رده على من أنكر السؤال وعذاب القبر ان الادراك معنى من المعانى يخلقه الله تعالى لمن شاء وليس بمقتضى التعليل والطبع

المحال اذالمحال هو أن تصير الحقيقة مع بقائها عين حقيقة أخرى أمااذا ذهبت وخلفتها حقيقة

ولا بالايجاب الذاتى ولا بالاسباب والصفات كما هو مذهب الفلاسفة اه واشار اليه السيوطى فى التثبيت بقوله :

وكوننا اذا كشفنا الموتى لم نر حسا منهم وصوتا
أجاب عنه المالكى المغربى اعنى أبابكر هو ابن العربى
بانما الادراك معنى يخلق لمن يشا ومن يشا يوثق
وليس بالطبع ولا بالذات ولا باسباب ولاصفات

انظر الى قولها ولا بالأسباب والصفات وفى شرح الكبرى فى مبحث السمع والبصر أن مذهب أهل السنة أنهما ادراكان لا يتوقفان الا على محل يقومان به واختصاص بعض الأعضاء فى حقنا انماهو باجراء عادة الله تعالى بخلق ذلك فيه وحجتهم أن قبول المحل للادراك نفسى له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال اه وفى الابريز عن سيدى عبد العزيز الدباغ أنه كان يقول فى احاديث تسبيح الحصا وحنين الجذع ونحو ذلك أن ذلك هو كلامها وتسبيحها دائما وانما سأل النبى صلى الله عليه وسلم أن يزيل الحجاب عن الحاضرين حتى يسمعوا ذلك منها فقال له تلميذه وهل فيها حياة وروح فقال لا ولكن المخلوقات كلها ناطقها وصامتها اذا سئلت عن خالقها قالت بلسان فصيح الله هو الذى خلقنى فافتراق الموجودات الى ناطق وغيره انما هو بالنسبة الى المخلوق وأما بالنسبة الى الخالق فالكل به عارف وله عابد فالجمادات لها وجهتان وجهة الى خالقها وهى فيها عالمة عابدة و وجهة الينا وهى فيها لاتعلم ولاتسمع ولا تنطق وهذه هى التى سأل النبى صلى الله عليه وسلم ربه أن يرفعها عن الحاضرين حتى تظهر لهم الوجهة الأخرى و باعتبار وجهة الخالق قال تعالى وان من شىء الا يسبح بحمده اه . قوله ﴿وليس ذلك الخ﴾ هذا جواب عن اعتراض يرد على ما أجاب به (ش تبعا لغيره وحاصل الاعتراض أنها اذا خرجت عن الجمادية لزم على ذلك قلب حقيقتها وقلب الحقائق محال وحاصل جوابه أن الحقيقة الأولى ذهبت ولم تبق حتى يلزم المحال وخلفتها حقيقة أخرى وهذا ليس بمستحيل وهذا كما ترى عمل باليد وليس عليه دليل وهو أشد من قول الأشعرى ببقاء الاعراض الذى أنكره بعضهم وقال انه شبيه بالسفسطة كما مر على أن الذى تدل عليه الآيات والأحاديث التى عند (ش) أن الادراك سارى فيها لا ينقطع عنها وكذا تسبيحها

أخرى فى محلها بعدزوالها وانعدامها فلامحذور فيه واذا صح أن تخلف الجمادية الحيوانية بالموت صح أن تخلف الحيوانية الجمادية بالأحياء ولذلك صح البعث ومن ادراك الجماد بعد خلق الحياة فيه مافى حديث ابن المبارك وأبى الشيخ فى العظمة وغيرهما مرفوعا أن الجبل لينادى الجبل باسمه يافلان هل مر بك اليوم أحد ذكر الله فاذا قال نعم استبشر قال عون أفيسمعن الزور اذا قيل ولا يسمعن الخير هن للخير أسمع وقرا وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئاً الى قوله ولدا وأخرج أبوالشيخ أيضا وابن مردويه عن ابن عباس الزرع يسبح وأجره لصاحبه والثوب

لاينقطع عنها فى غالب أوقاتها منذ خلقت (وح) فليس لها الاحقيقة واحدة وهى التى خلقت عليها . قوله ﴿واذا صح الخ﴾ الجمادية فاعل تخلف والحيوانية مفعول وقضية كلامه أن الميت جماد وهو قول الطبائعيين حيث عرفوه بالجسم الذى لا يصح له التحرك وأما عند الفقهاء فقد عرفه الشيخ خليل بقوله هو جسم غيرحى ولا منفصل عن حى قال (ز) خرج بالقيد الأول الحيوان الحى و كذا الميت لحلول الحياة فيه قبل فالمراد بالجماد مالم تحله الحياة لاخال عن الحياة حتى يشمل الانسان الميت لاقتضائه أنه يسمى جمادا وليس كذلك وخرج أيضا آدم عليه السلام لأنه حلته الحياة وان لم ينفصل عن حى اه وأما فى اللغة ففى (ق) والجماد الأرض والسنة لم يصبها مطر والناقة البطيئة والتى لا لبن لها وضرب من الثياب و يقال للبخيل جماد ذما له اه أى مجازا . قوله ﴿صح أن تخلف الحيوانيـة الجمادية الخ﴾ موضوعنا فى الوقوع لا فى الجواز العقلى لأنه يصح من الله تعالى فعل مالم تجر به العادة كخلق الحياة فيما ذكر لأن مصحح تعلق القدرة الامكان لا الاعتياد ولكن لا دليل على الوقوع بل ظاهر الآيات والأحاديث عدم وقوعه فلا حياة لها وان وجد فيها الادراك وقوله ولذا صح البعث هو وان كان جائزا عند جمهور المتكلمين كما فى شرح المقاصد فالدليل على وقوعه السمع فقد وردت به آيات وأحاديث كثيرة كما يأتى بخلاف حياة الجمادات فلم يرد فى ذلك الا نطقها وتسبيحها وذلك لايدل على حلول الحياة فيها الا عندمن يجعل الحياة شرطا عقليا فى الادراك وهو محل النزاع . قوله ﴿ومن ادراك الجماد الخ﴾ هذا وما بعده يدل على أن نطقها وتسبيحها لا يتوقف على كونه معجزة لنبى أو كرامة لولى وانما المعجزة أو الكرامة فى ظهور ذلك كما مر والمناسب أن يذكر هذا الحديث ومابعده فى السؤال . قوله ﴿مرفوعا﴾ أى من طريق عون بن عبد الله عن عبد الله بن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم فقوله قال عون أى الراوى للحديث و كذا قوله وقرأ وقوله وقالوا أى

يسبح و يقول الوسخ لصاحبه إن كنت مؤمنا فاغسلنى ثم أن الحياة لاتتعلق بشىء لأن مفهومها لايقتضى زيادة على القيام بمحلها وهو وإن كان المفيض للحياة على كل حى فليس ذلك أثرا للحياة وانما هو من وجوه تعلقات القدرة كالاماتة والتخصيص بهما من وجوه تعلقات الارادة وزعم

بعض اليهود حيث قالوا عزير ابن الله و بعض النصارى حيث قالوا المسيح ابن الله و بعض مشركى العرب حيث قالوا الملائكة بنات الله فقال تعالى ردا عليهم لقد جئتم أى قل لهم يا محمد لقد جئتم أو هو التفات من الغيبة الى الخطاب تسجيلا عليهم بالجراءة على الله تعالى والتعرض لسخطه وتنبيها على عظم ماقالوه والأد بالفتح والكسر المنكر العظيم تكاد السموات يتفطرن أى يتشققن وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أى تهدهدا أومهدودة من أجل أن دعوا للرحمن ولدا ثم ان عونا حمل الآية على ظاهرها وهو موضوع كلام (ش) وأن هذه الاجرام سمعت هذه المقالة وأثرت فيها تأثيرا عظيما و يؤيده مافى الخازن عن ابن عباس فزعت السموات والأرض والجبال وجميع الخلائق الا الثقلين وكادت أن تزولا وغضبت الملائكة واسعرت جهنم حين قالوا اتخذ الله ولدا وقال أبو حيان ان هذه الجمل من باب الاستعارة لبشاعة هذا القول أى هذا حقه لو فهمت قدره ونقل عن الزمخشرى مايوافقه وحاصله ماأشار اليه البيضاوى بقوله والمعنى أن هول هذه الكلمة وعظمها بحيث لو تصور بصورة محسوسة لم تحتملها هذه الاجرام وتفتت من شدتها أو لأن فظاعتها مجلبة لغضب الله تعالى بحيث لولا حلمه لخرب العالم غضبا على من تفوه بها . قوله ﴿الوسخ﴾ بكسر السين أى الثوب الذى فيه الوسخ وانما قال ذلك لأن مسامه تنسد بالوسخ فينقطع أو يقل تسبيحه وهذا يدل على ادراكه وتسبيحه دائما وروى عن المقدام بن معدى كرب أن الثوب ليسبح مادام جديدا فاذا وسخ ترك التسبيح وان الثوب لينادى فى أول النهار اللهم اغفر لمن افنانى فى طاعتك قوله ﴿لاتتعلق بشىء﴾ المراد به المعنى اللغوى فيعم الموجود والمعدوم أو المعنى الاصطلاحى وهو الموجود وعدم تعلقها بالمعدوم أحروى ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية وأما على القول المشهور فيها فلا اشكال فى عدم تعلقها . قوله ﴿وان كان الخ﴾ الضمير عائد على الله تعالى كما يدل عليه السياق قال فى الفريدة

والشرط فى الغائب أن يقدم مرجعه أو ما لهذا استلزم

بعض المتاخرين أن الحياة متعلقة وأن من لازمها افادة الحس والحركة لمن أراد احياءه وضدذلك لمن أراد إماتته فهو الحى والمحى والمميت قال ولامعنى للتعلق والتأثير سوى ذلك فتنبه له اه وفيه نظر لأن تعلق الصفات المتعلقة نفسى لهالا تعقل بدونه كما أن قيامها بالذات نفسى لها كما فى شرح الصغرى وليست الحياة كذلك فانها تتعلق بدون ماجعله لازما لها من افادة الحس

وما ذكره (ش) هو طرف من كلام ابن زكرى المتقدم . قوله ﴿وزعم بعض المتأخرين الخ﴾ هو (ع) فى حواشى شرح الصغرى ونحوه لولد أخيه سيدى العربى الفاسى قال فى بعض طرره الحياة تؤثر فى الاحياء والقدرة فى الايجاد والارادة فى التعيين فلا ممانعة بين الحياة والقدرة ومال اليه جس قال وعليه فقولهم أنه تعالى مفيض الحياة على كل حى على ظاهره لايحتاج الى التأويل الذى قرره شيخنا يعنى ابن زكرى . قوله ﴿وان من لازمها﴾ الى قوله اه هو مما استدل به على ذلك وقال بعد ذلك على قول (سى) ومعنى أنها لاتتعلق بشيء أنها لا تقتضى امرا الخ مانصه هذا بناء منه على اجتناء المعانى والحقائق من الألفاظ حيث اعتبر نفى تعلقها من كون فعلها المتلفظ به من قبيل الأفعال الغير المتعدية الطالبة مفعولا بخلاف غيرها فان افعالها تطلب منسوبا لها ولعمرى كيف تقتنص الأوصاف الالهية ويوقف على حقائقها من مجرد الألفاظ ولئن قلت أن ذلك مقتضى الشاهد وهو سلم الغائب فاقول لانسلم ذلك فى الشاهد و كيف وحياة الاتباع بالهداية ونور الحكمة من المتبوع شائع وقد جاء فى الحديث باسمك أحيي و باسمك أموت وقد فسر بأن ما يظهر فى الوجود إنما هو من معنى اسم يقتضيه وصادر عنه وقد نبه على ذلك القرطبي فى شرح الحديث ومعلوم أن كل اسم خاصيته وتاثيره من معناه فان قلت محمل الحديث على صفة الفعل وهو اسمه المحيي ومرجعه للقدرة لا على صفة الذات وهو اسمه الحى قيل اسماء الأفعال مظاهر أسماء الذات على أن الخبط انما جاء من فرض المغايرة بين الصفات ولا يبلغ كنه ذلك فالصواب الوقف كما ذكره غير واحد اه بخ قوله ﴿نفسى لها الخ﴾ هذا قول الأشعرى و يشكل بنفيه الحال والصفة النفسية من قبيل الأحوال وقيل ان كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى لأنه من النسب والاضافات وقيل من مواقف العقول لا يعلمه الا الله تعالى ورجح قال الشريف زكريا قام الدليل السمعى والعقلى على ثبوت الصفات له تعالى وثبت تعلقها بمتعلقاتها وهل تعددت أواتحدت أو تعلقت بنفسها أو تعدد تعلقها باعتبار أنه نسبة أو تعلقت بالمعدوم فى الأزل على تقدير الوجود فنجعل ذلك

والحركة وضد ذلك وماذكره هذا القائل اشتباه منشاه ماذكره أئمة التصوف من أن الله تعالى يمد عبيده من صفات ذاته أى يعطيهم صفات لها علقة بصفات ذاته وان لم يكن بينها و بين صفات الذات اشتراك أصلا ولامشابهة كحياتهم من حياته وسمعهم و بصرهم من سمعه و بصره وعلمهم وحلمهم من علمه وحلمه وغناهم به من غناه و رحمة بعضهم بعضاً من رحمته وهكذا و يحتمل أن يحمل على هذا حديث خلق الله آدم على صورته أى وهبه صفات مرتبطة بصفاته ولذا قالوا ان ماعدا اسم الجلالة من أسمائه تعالى صالح للتعلق والتخلق وأما اسم الجلالة فلا يصلح الا للتعلق وقال صاحب عوارف المعارف فى قول عائشة لما سئلت عن خلقه صلى الله عليه وسلم كان خلقه القرآن لا يبعد أن يكون اشارة الى تخلقه بالصفات الالهية أى معانى الأسماء الحسنى كالرحمة

كله من مواقف العقول و بذلك نسلم من خطأ التكاليف اه وقال السبكى التعلق على قسمين صلاحى ان لم يكن للصفة موجود فى الخارج والافتنجيزى وهل هو صفة اعتبارية لا وجود لها فى الخارج لأنه يرجع الى معقول الاضافة وهو مذهب المتأخرين أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية (١) المعانى وهو عمدة الشيخ اه وقال (د) ثم أن الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه فى الخارج والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم والصلاحى القديم اه بخ قوله ﴿اشتباه﴾ أى اختلط عليه التعلق الذى عند علماء التوحيد بالمدد عند الصوفية وفى الحكم تحقق باوصافك يمدك باوصافه ولكن ماذكره (ش) من الاشتباه بعيد لأن هذا القائل كما أخذ حظه من التصوف كذلك أخذه من علم الظاهر كما هو مذكور عند من عرف به وقد ذكروا أنه نقل كلامه فى مسألة من التوحيد مع كلام سى لاخيه وشيخه سيدى يوسف الفاسى فقال هو أعرف بالفن من (سى) وتقدم أن المحقق سيدى العربى الفاسى قال بذلك وكذا جس والظاهر أنه أطلق على ماذكره تعلقا وان كان خلاف المشهور عند غيره والتعلق من قبيل الأمور العقلية وتقدم الخلاف فيه واختار بعضهم فيه الوقف وقد تقدم فى أول الكلام على الوجود أن من الخوض فيما لا يعنى طلب كيفية صفات الله تعالى يعنى من كيفيات تعلقاتها وتعددها واتحادها فى نفسها وهل هى الذات أو غيرها قوله ﴿خلق الله آدم الخ﴾ روى الامام احمد والشيخان أن رجلا ضرب

---

(١) أى الذاتيه

والعفو والشكر فعبرت بهذه العبارة احتشاما من الحضرة العلية لوفور عقلها وكمال أدبها أنظر المواهب فالتبس على هذا القائل المدد الذى يذكر الصوفية بالتعلق عند المتكلمين فظنهما شيئاً واحدا وليس كذلك والله أعلم والحادية عشرة سمع قال السعد هو صفة تتعلق بالمسموعات اه

عبده على وجهه فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته وهذا الحديث من المتشابهات يجرى فيه ما جرى فيها فالسلف يفوضون مع التنزيه والخلف يؤولون الصورة بالصفة من قدرة وارادة ونحوهما ولذا قال ش أى وهبه الخ فهو على صفته فى الجملة وان كان بين صفات الخالق والمخلوق فرق ظاهر كما قرره (ش) فى صفة المخالفة هذا بناء على ان الضمير فى صورته عائد الى الله تعالى و يؤيده ما ورد فى بعض الطرق فان الله خلق آدم على صورة الرحمان وبعضهم جعل الضمير عائدا الى الأخ المصرح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ فاذا قاتل أخاه فليجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته أى صورة هذا الأخ فينبغى احترامه وجميع الأنبياء والرسل على صورة أبيهم آدم وقيل المراد بآدم النور المحمدى لأنه آدم الأكبر الذى تفرع منه كل شيء ولما أراد الله خلق آدم سلخه من هذا النور وأمر الملائكة بالسجود له وانما خص الوجه بالتعظيم لشرفه واحتوائه على الحواس الخمس بخلاف غيره من الأعضاء قال ظم رحمه الله تعالى سمع جرت عادتهم بجمعه مع البصر من غير فصل لأنهما من نمط واحد لاشتراكهما فى كثير من المسائل ولذلك ذكرا فى القرآن معا فى كثير من المواضع وظم فصل بينهما بصفة الكلام لضيق النظم وقلة الفاصل لكن ش طول فى صفة الكلام فالأولى ان لو ذكر الشطر بتمامه وجمعهما فى الشرح واخر الكلام على صفة الكلام كما فعل ح و جس ليكون الكلام عليهما دفعة واحدة والعذر له انه لما كان يمزج كلامه بكلام ظم و يتكلم على كل صفة بانفرادها تبع الناظم فى ترتيبه وأحسن ما عرف به السمع القديم أن تقول هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الأصوات وغيرها كالذوات كما يأتى وأما السمع الحادث فهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ هذا على مذهب الحكماء واما عند أهل السنة فهو قوة خلقها الله فى الأذنين تدرك بها الأصوات عادة وقد يدرك بها غيرها على سبيل خرق العادة كسماع موسى لكلام الله تعالى عند الأشعرى قوله ﴿بالمسموعات الخ﴾ اعلم أنه اختلف فى متعلق السمع والبصر فذهب جماعة منهم (سى) الى أنهما يتعلقان بالموجودات ولا يختص سمعه تعالى بالأصوات ولا بصره بالاجرام والألوان ونحوهما وذهب آخرون الى أن سمعه تعالى انما يتعلق بالمسموعات عادة و بصره بالمبصرات عادة ونسبه (ش) لابن عبد السلام

ومتعلقه جميع الموجودات قديمة أوحادثة فيتعلق سمعه تعالى بذاته وصفاتها الوجودية فى الأزل تعلقا تنجيزيا قديما و بجميع الحوادث عند وجودها تعلقا تنجيزيا حادثا وقبل ذلك تعلقا صلاحيا

والقرافى وهو ظاهر كلام السعد فى شرح النسفية و يحتمل أن المراد المسموعات والمبصرات فى حقه تعالى وهى جميع الموجودات وعليه حمل (ش) كلامه لأنه المشهور فيكون موافقا لسى ومن تبعه وحمل المغيلى كلام السعد على ظاهره وقال هو الصواب لان تعلقهما بما عدا ذلك كسمع الذوات و رؤية الأصوات يحتاج الى دليل ولم نقف عليه فنتوقف فى ذلك ولا نجزم به وأطال فى ذلك ونظر فيما حكاه المقترح وتبعه (سى) فى شرح المقدمات من الاجماع على تعلق بصره تعالى بجميع الموجودات من وجوه قال جس فانظر ذلك كله فانه حسن وكان المغيلى معاصرا لسى لكن جل المتأخرين على ما لسى منهم سيدى عبد القادر الفاسى رضى الله عنه قال فى عقيدته ولا يختص سمعه بالأصوات ولا بصره بالاجرام والألوان والاجتماع والافتراق والحركة والسكون بل يسمع ويرى جميع الموجودات من الذوات والصفات الواجبات والجائزات الظاهرات والخفيات ﻫ وادخل فى ذلك الأكوان وهى الاجتماع وضده والحركة وضدها وقيل لا يتعلقان بها لأنها من الأمور الاعتبارية والمشاهد انما هو المتصف بها لا هى قلت وفيه قياس الغائب على الشاهد وليست بقاعدة كلية هذا اذا قلنا انهما لا يتعلقان بالمعدوم وأما ان قلنا انهما يتعلقان به فكذلك الأمور الاعتبارية والله أعلم قوله ﴿ جميع الموجودات الخ ﴾ اى حتى أنفسها فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه و بصره و ينكشف له تعالى ببصره ذاته وصفاته حتى بصره و سمعه حكى انه جاء يهودى من أشبيلية أيام أبى عبد الله محمد بن خليل وذكر أنه جاء لمسألة عجز عنها الناس فاجتمع الناس عليه فقال أتقولون أن الله تعالى قديم فقال محمد بن خليل نعم فقال سمعه قديم فقال محمد نعم فقال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم فقال محمد بكلامه القديم فقبل اليهودى يده فقال محمد وأزيدك أختها وهى أن بصره تعلق فى الأزل بذاته وصفاته القديمة وخرج بالموجودات المعدوم المستحيل اتفاقا والمعدوم الممكن على مذهب المتكلمين . قوله ﴿ فيتعلق سمعه الخ ﴾ حاصل تعلق السمع والبصر مع إيضاح أن لهما ثلاث تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزى قديم وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزى حادث ولا يلزم على تأخير التنجيزى الحادث بالنسبة لهما وجود ضدهما قبل وجود الحوادث لأنهما لا يتعلقان الا بالموجود فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها

وذهب بعضهم الى أن السمع القديم يتعلق بالحادث قبل وجوده تعلقا تنجيزيا فقد قال بعض الصوفية نوديت فى سرى قل للجاهلين بى أن سمعى و بصرى يتعلقان بالمعدوم الممكن واستدل على ذلك بقوله تعالى قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها أى سمعه فى أزله لأن لفظ القرآن دال على الكلام القديم وتعلقه القديم فيكون متكلما فى أزله بأنه سمعه والأصل عدم التأويل

ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودهما معى ولا صمم بالنسبة اليها بخلاف العلم فانه يتعلق بالموجود والمعدوم فاثبات التنجيزى الحادث يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث كامر وصلاحيتهما لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لايزال صلوحى قديم ثم أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر والانكشاف بهما غير الانكشاف بالعلم ولكل حقيقة يعلمها الله تعالى وليس الأمر على مانعهد أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم بل جميع صفاته تعالى كاملة يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقص ويأتى لهذا تتمة فى الكلام على البصر . قوله ﴿وذهب بعضهم الخ﴾ هو العلامة بن زكرى الفاسى فيما كتبه على الصغرى نقلا عن الصوفية قال وما قاله المؤلف وغيره من المتكلمين من قصرهما على الموجودات غير صواب فان الذى صرح به غير واحد من الصوفية تعلقهما بالمعدوم وهو المتعين لأنه يلزم على تخصيصهما بالموجود حال وجوده فقد الانكشاف بهما فى الأزل اه لكن تقدم جوابه . قوله ﴿فقد قال الخ﴾ وقال ابن عطاء الله فى مفتاح الفلاح ان الله تعالى سمع وأبصر فى أزله ذوات العوالم حاضرة موجودة لم يغب منها شىء عن سمعه وبصره قال والمسألة فيها غور بعيد القعر لايدركه الا من وفقه الله تعالى اه وقال الواسطى الكون مشهود له تعالى ولا تحدث له شهادة فحيث كانت الربوبية كانت العبودية لأنه شهدهم قبل خلقهم وقال بذلك أيضا أبوطالب المكى فاعترض عليه بعض المتأخرين بقول المتكلمين قال (سى) فى بعض أجوبته لا يخفى مافى اعتراضه على هذا الولى من سوء الأدب بل الواجب التسليم لأولياء الله تعالى فيما خفى علينا علمه من كلامهم إذ لا يستوى من ينظر فى النور ومن ينظر فى الظلمات اه نقله (جس) . قوله ﴿والأصل عدم التأويل﴾ هذا جواب للصوفية ومن تبعهم والتأويل هنا هو أن يقال أوقع الماضى فى الآية موضع المستقبل لتحقق وقوعه فما دلت عليه الآية من قبيل التعلق الصلاحى والله أعلم قال (ظم) كلام اعلم أن صفة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة شهير حتى قيل انما سمى علم التوحيد بعلم الكلام لأجل ذلك قال بعض المحققين التطويل فى مسألة الكلام وكذا باقى الصفات بعد بيان الحق فى

وذهب ابن عبد السلام وتلميذه القرافى الى أن السمع انما يتعلق بالأصوات والكلام النفسى اذا لم يرد فى الشرع خلاف ذلك والله أعلم والثانية عشر (كلام) وهو كما يؤخذ من العقائد النسفية

ذلك قليل الجدوى لأن كنه ذاته وصفاته تعالى محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شىء من ذلك فهو ذوقى لا يمكن التعبير عنه وفى حاشية الطيبى عن شيخه السهروردى أنه قال كلام الله تعالى بعد بكنهه وسطوع نوره كالشمس ينتفع الخلق بشعاعها وحجها ولا قدرة لهم أن يقربوا من جرمها فمن قائل لا حرف ولا صوت ومن قائل أنه حرف وصوت فالسبيل الأمثل ترك المنازعة والخوض فيما لم يخض فيه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واعملوا بما فى كتاب الله تعالى وتدبروه والمنازعة فى ذلك كمن يأتيهم كتاب من الملك يأمرهم فيه وينهاهم وهم يتنازعون فى الكتاب كيف خطه وكيف عبارته ونحو ذلك ويعرضون عما أمروا به اه لكن العذر لأهل السنة أنه لما كثر الخبط والآراء الباطلة فى هذه الصفة وما أشبهها تصدى بعض الأئمة لتحقيق الحق وابطال الباطل لأن ذلك فرض كفاية فهو عمل بما فى الكتاب وأما الاعراض عن الكتاب بالكلية فلم يقع من جميع الأمة ثم أنه بعد اتفاق أهل الملل والمذاهب على أنه تعالى متكلم اختلف فى معنى كلامه تعالى على أقوال كما يأتى . قوله ﴿كما يؤخذ من العقائد الخ﴾ ونصها متكلم بكلام هو صفته تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات منافية للسكوت والآفات اه ونحوه للسعد فى شرح المقاصد وانما لم يأت (ش) بلفظها لاجل الاختصار ولكون العبارة ليست على ماينبغى ولذا قال العصام ترتيب القيود فى كلام (ص) على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لأن وصفه تعالى لايكون الا كذلك والأزلية تغنى عن كونه ليس من جنس الحروف والأصوات فالأولى أن يقول متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات ازلى هو صفة له اه لكن ياتى أ كثر الحشوية قالوا أنه حروف وأصوات حادثة والتزموا حلول الحادث فى الذات العلية والكرامية وبعض الحنابلة قالوا انه من جنس الحروف والأصوات ومع ذلك فهو قديم وح فلا يغنى المتقدم عن المتاخر وعرفه فى شرح المقدمات بقوله هو المعنى القائم بالذات العلية المعبر عنه بالعبارات المختلفات المباين لجنس الحروف والأصوات المنزه عن البعض والكل والتقديم والتأخير والسكوت واللحن والاعراب وسائر أنواع التغيرات المتعلق بما تعلق به العلم من المتعلقات اه وفى المراصد

صفة له تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات منافية للسكوت والآفة

مبحث صفة الكلام

وفى قوله صفة له رد على المعتزلة القائلين بأنه متكلم بكلام ليس صفة له وانما أوجد الحروف والأصوات فى محالها أواشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وهو باطل لان من لم يقم به مأخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم وان أوجد ذلك المأخذ فى غيره فان المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح اتصاف البارى بالأعراض المخلوقة له كالسواد والبياض تعالى عن ذلك وفى قوله ليست من جنس الحروف والأصوات رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الحروف والأصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد اذ الضرورة قاضية بأن الحروف والأصوات حادثة مشروط

وقل معرف الكلام النفسى وهو المضاف للجناب القدسى
صفة معنى قائم بالذات ذو نسبة مناقض الصفات

قوله ﴿ليس من جنس الحروف الخ﴾ أى ومع ذلك يصح سماعه قياسا على رؤية ماليس بجسم ولا لون وهى رؤية الله تعالى خلافا لما نقل عن الماتوريدى والاستاذ من استحالة سماع ماليس بحرف ولا صوت كما يأتى ثم إن الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ذكر العام بعده فالكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتا سواء انحبس فى مخرج من مخرج الحروف أو فى غيره بان انحبس فى مخرج قيل لتلك الكيفية حرف وصوت وان انحبس فى غير مخرج قيل لها صوت فقط ثم ان هذا تعريف بالأعم وهو جائز عند المتقدمين لدخول جميع الصفات فيه فالاولى أن يزيد دالة على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات لاخراج بقية الصفات . قوله ﴿فى محالها﴾ أى من النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل وهذا الكلام أصله للسعد فى شرح النسفية وقوله وان لم يقرأ قال العصام أى الله تعالى ولا وجه لفرض القراءة التى تتضمنه كلمة الوصل والأظهر أن الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ بمعنى أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق للكلام فى محال وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لأنه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم و كون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل منه

حدوث بعضها بانقضاء بعض يمتنع التكلم بحرف منها بدون انقضاء ماقبله وعلى أكثر الحشوية القائلين ان كلامه حروف وأصوات حادثة والتزموا حلول الحوادث فى الذات العلية واذا كان كلامه تعالى بغير حرف ولاصوت ولااعراب ولالحن ولاتقديم فيه ولاتأخير فهو معنى نفسى ومثله ثابت فى الشاهد فان من كان يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أوالكتابة أوالاشارة وهوغير العلم لأن الانسان قديخبر بمالايفعله بل يعلم خلافه وغير الارادة

الصوت المتكيف فى الهواء اه بخ قوله ردا على الحنابلة هم قوم سموا أنفسهم بالحنابلة لاأصحاب الامام أحمد والكرامية اتباع محمد بن كرام كسلام قال العصام والمشهور عنهم أنه حادث قائم بذاته تعالى وجوزوا قيام الحادث به تعالى ولعل السعد اطلع على فرقة منهم موافقة للحنابلة قوله ﴿وعلى أكثر الحشوية﴾ اما بسكون الشين نسبة للحشو لأنهم يقولون فى القرآن حشو لامعنى له واما بفتحها خلافا لابن الصلاح نسبة الى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصرى حين وجد كلامهم مخالفا للسلف الصالح ردوهم الى حشى الحلقة أى جانبها . قوله ﴿ومثله ثابت فى الشاهد﴾ أى فيمانشاهده من المخلوقات و إيضاح ماأشار له (ش) أن المعتزلة يقولون الكلام لايكون الابحرف وصوت فلايتصف به المولى تعالى بحيث يكون قائمابه لئلا يلزم قيام الحوادث به تعالى ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك فان قيل هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لأنهم ينكرون تسمية مايجده الانسان فى نفسه كلاما و يردون ذلك للارادة أو العلم بنظم الصيغة وأنها خواطر فالجواب أن هذا كلام ساقط مخالف لاطلاق العرب عليه كلاما كما فى قول عمر رضى الله عنه وكما فى قول الاخطل قوله ﴿ثم يدل عليه بالعبارة أوالكتابة﴾ قال العصام لادلالة على المعنى الذى يجده المخبر أو الآمر أو الناهى بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة قوله ﴿وهوغير العلم﴾ أى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الأول بذكر الخبر وفى اثبات الثانى بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة الأخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وأن مغايرة الأمر للارادة لا تكفى فى مغايرة مطلق الكلام ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو أن المعنى الموجود فى النهى غير الكراهة لأنه قد نهى عما لا يكرهه عمن ينهى عبده عن شىء ولا يريد انتهاءه قصدا لا ظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة

لأنه قد يأمر بمــالا يريده كمن أمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه والى الكلام النفسى أشار الأخطل اذ قال

إن الكلام لفى الفؤاد و إنمــا جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه إنى زورت فى نفسى مقالة و كثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك وقوله ﴿منافية للسكوت والآفة﴾ السكوت ترك الكلام مع القدرة عليه وأراد بالآفة عـدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية فان قيل السكوت والخرس والضعف إنمــا تنافى الكلام اللفظى لا النفسى والذى هو صفة قديمة هو النفسى قلنا المراد بالسكوت والآفة النفسيان بأن لا يريد فى نفســه التكلم أو لا يقدر عليه فالكلام لفظى ونفسى وضده كذلك فان قيل الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعــالى هل يجوز أن يسمع قلنا ذهب الأشعرى رحمه الله الى جواز ذلك وقال انه المسموع لموسى عليه السلام قال كما عقل رؤية ماليس جسما ولالونا فليعقل سماع ماليس صوتا

بالمقايسة انظر العصام . قوله ﴿ كمن يأمر عبده الخ ﴾ أى فانه يأمره و يريد أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه على ضربه مثلا واعترض بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صفة الأمر لا حقيقته والحق أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة قاله الخيالى على السعد . قوله ﴿ والى الكلام النفسى أشار الأخطل الخ ﴾ بحث فيه بعضهم بأن ابن الخشاب فتش دواوين الاخطل فلم يجد هذا البيت فيها وأجيب بأن شهرة نسبته اليه كافية فى ذلك وأيضاً اذا لم يجده هو فقد وجده غيره وقد ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم كما فى حديث ابى هريرة القلب ملك وله جنود الى أن قال واللسان ترجمان وقوله ﴿أن الكلام الخ﴾ هذه هى الرواية المشهورة والشاهد فيها ظاهر وفى رواية ان البيان لفى الخ ولكنها ترجع الى الأولى لأنه اما اسم مصدر بمعنى ما يبين به أو مصدر بمعنى التبيين فعلى الأول فهو بمعنى الكلام لا فرق بينهما الا فى اللفظ وعلى الثانى فهو مستلزم للكلام النفسى بمعنى التكلم به لأن المراد التبيين القلبى أى ترتيب الألفاظ الذهنية فى القلب قوله ﴿زورت﴾ قال فى المصباح زور كلامه أى زخرفه وزروت الكلام فى نفسى هيأته قوله ﴿أما بحسب الفطرة﴾ هى الخلقة التى لا تتبدل وح يحسن مقابلتها بضعف الآلة لعدم البلوغ لأنه فطرى أيضا لكن الفرق بينهما بالدوام وعدمه و به يسقط بحث العصام بأن ضعف الآلة لعدم البلوغ فطرى أيضا فلا تحسن المقابلة قوله ﴿ كمن عقل رؤية الخ ﴾ هذا

وعلى هذا درج صاحب الرسالة اذقال كلم الله موسى بكلامه الذى هو صفة ذاته لاخلق من خلقه واختار هـذا المذهب الغزالى وعليه بنى السنوسى قوله فى شرح الكبرى وليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام له بعد ان كان ساكتا ولأنه انقطع كلامه بعد ما كلمه تعالى عن ذلك وانما معناه أنه تعالى بفضله رفع المانع عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل الجنة أيضا ومنع الأستاذ أبو اسحاق الأسفرائنى سماع ماليس بصوت واختاره الشيخ أبو منصور الماتوريدى وقواه ابن الهمام فى المسايرة فعند هؤلاء سمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى القديم وقد روى أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف العادة قال

قياس ألزم به الأشعرى من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها فى الآخرة وقوله ﴿فليعقل الخ﴾ أى وكلاهما لايكون الابطريق خرق العادة قوله ﴿ومنع الاستاذ الخ﴾ قال الكمال فى شرح المسايرة ولا يتحقق مايصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الأشعرى لأنه اماأن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلايتأتى انكار امكان أن يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى أو يفرض الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتوريدى مايقتضى جواز سماع ماليس بصوت ثم قال فجوز يعنى الماتريدى سماع ماليس بصوت اه والخلاف انما هو فى الواقع لموسى عليه السلام فانكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى اه كلام الكمال وعليه فكان من حق (ش) أن يخصص السؤال بالواقع لموسى عليه السلام فيقول مثلا هل سمع موسى الكلام النفسى أم لا ولكنه تبع عبارة السعد فى شرح النسفية لأنه قال وأما الكلام القديم الذى هو صفة لله تعالى فذهب الأشعرى الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الأستاذ وهو اختيار الشيخ ابى منصور . قوله ﴿وقواه ابن الهمام الخ﴾ قال وهو أوجه لأن المخصوص باسم السمع من العلم مايكون ادراك صوت وادراك ماليس بصوت قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم أعنى العلم مطلقا اه أى عن التقييد بمتعلق قال الكمال فى شرحها ولمن انتصر للأشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة فى مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ماليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعاً ولامانع من ذلك بل فى كلام أبى منصور السابق مايشهد لذلك وقد علمت مما تقدم انه لايتحقق فى

فى شرح الصغرى وقدورد أن موسى عليه السلام كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه و وحشة حقيقته بالنسبة الى كلام الله تعالى العديم المثال حتى تطول المدة و ينسيه الله لذة ذلك السماع اه وقال عبد الرحمن بن معاوية إنما كلم الله موسى بقدر مايطيق فغشيه النور فمكث أربعين يوما لايراه أحدالامات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقعا خشية أن يموت من يراه فقالت له امرأته أمتعنى بنظرة منك فرفع البرقع فأصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة وقال وهب بن منبه ماقرب موسى امرأة منذ كلمه ربه قال عروة بن رؤيم قالت امرأة موسى له انى أيم منك منذ أربعين سنة والمعتزلة لما أنكروا الكلام النفسى القديم وقالوا لانعقل كلاما الا بصوت

أصل المسألة خلاف وان الخلاف فى الواقع لسيدنا موسى اه ثم ان ماقاله الأشعرى رضى الله عنه هو المؤيد بطريق الكشف قال فى الابريز وسألته رضى الله عنه عن قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما هل هذا خاص بموسى وما يذكره الصوفية من المكالمة كقول الشاذلى رضى الله عنه وهب لنا مشاهدة تصحبها مكالمة فقال ماذكره الصوفية حق ولا تعارضه الآية اذ لاحصر فيها وكلام الحق تعالى يسمعه المفتوح عليه سماعا خارقا للعادة من غير حرف ولا صوت ولا ادراك كيفية ولايختص بجهة بل يسمعه من سائر الجهات ولا يختص بجارحة بل يسمعه بسائر أجزاء ذاته حتى تكون ذاته كلها كاذن سامعة اه وهذا القدر كاف فى هذه المسألة وتقدم ان أقوال الأشعرى موافقة لمذهب الصوفية ولذلك كان فيها غموض . قوله ﴿وقد ورد الخ﴾ فيه اشارة الى ان بين كلام الله تعالى وكلام الخلق بونا بعيدا قيل ان السبب فى انبساط النفس بالصوت الحسن ان الأرواح سمعت كلام الله تعالى الذى هو ألذ الأشياء يوم ألست بربكم فاذا سمعت الآن صوتا حسناً تذكرت ماسمعته الروح قال الشيخ الأمير ورأيت فى كلام ابن وفا رضى الله عنه ان الالحان رمز للطائف أودعت فى النفوس يوم ألست بربكم عجزت عن الافصاح بها صريح العبارة اه وعلى هذا يحمل سماع بعض الأولياء من أرباب الأحوال للعود ونحوه لأنهم يفهمون من ذلك تلك اللطائف وقيل للشبلى أتسمع العود وهو حرام فقال لاأسمع الا ذكر الله تعالى ورحم الله ابن الفارض حيث يقول:

تراه ان غاب عني كل جارحة   فى كل معني لطيف رائق بهج

وحروف زعموا أن معنى كلم الله موسى خلق فى شجرة أصواتا وحروفا سمع منها ماأراد الله أن يوصله اليه فان قلت هل سماع الكلام القديم الأزلى فى الدنيا بلاواسطة مختص بموسى قلت الصحيح لاوان اختص باسم الكليم لأن وجه التسمية لايجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليلة الاسراء كما اقتصر عليه العراقى فى ألفية السير اذ قال

ثم دنى حتى رأى الالها بعينه مخاطبا شفاها

بفتح طاء مخاطبا كما أن الصحيح أن موسى عليه السلام لم تقع له رؤية وأنها خاصة بالمصطفى ليلة الاسراء قال فى المراصد

فى نغمة العود(١) والنادى الرخيم اذا تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى برد الاصائل والاصباح فى البلج
وفى مساقط انداء الغمام على بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم اذا أهدى الى سحيرا أطيب الارج
وفى التثام ثغر الكاس مرتشفا ريق المدامة فى مستنزه فرج

قوله (زعموا الخ) هـذا احتمال ثالث فى معنى الآية و يؤخذ من كلام العضد الآتى عند (ش) احتمال رابع . قوله (مختص بموسى الخ) تقدم عن الابريز انه لايختص بالانبياء بل يقع لبعض الأولياء وهو المراد بالمكالمة التى سألها الشاذلى وهى غير الالهام خلافا لما ذكره المحشى عن ابن عبد السلام بنانى لأن ماقاله سيدى عبد العزيز عن مشاهدة و كشف فهو مقدم على ماقاله ابن عبد السلام لكونه عن حدس وتخمين وهذا الأمر لايدرك الا بالذوق . قوله (بفتح الطاء) أى على صيغة اسم المفعول والمخاطب له هو الله تعالى كما نبه عليه بقوله شفاها أى مشافهة لابواسطة جبريل وقد جمع العراقى فى هـذا البيت بين الرؤية والمكالمة . قوله (ان موسى لم يقع له رؤية) أى كمايدل عليه قوله تعالى لن ترانى فنفيت الرؤية فى حقه أولا ثم علقت على استقرار الجبل فلم يستقر لما تجلى له الحق تعالى بل صار دكا وقد لمح ابن الفارض الى إلى قصة موسى عليه السلام بقوله

واذا سألتك ان أراك حقيقة فاسمح ولا تجعل جوابى لن ترى

واعترض عليه بانه اذا منعها موسى فكيف يسوغ له طلبها وأجيب بان مراده الرؤية فى الآخرة

---

(١) اسم للقصبة التى ينفخ فيها للطرب اهـ مؤلف

ثم الذى قد صححوا فى الرؤيه   ان ربنا اختص بها نبيه

وأما ماروى أن السبعين الذين اختارهم سمعوا كلام الله له وشهدوا بذلك فلا يلزم منه أن الله كلمهم وان سمعوا كلامه لأن الانسان قد يسمع كلام من لا يكلمه قاله الفاكهانى ثم اعلم أن كلام الله كما يطلق على النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى يطلق أيضاً على العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالقرآن والتوراة والانجيل ومنه فأجره حتى يسمع كلام و يطلق أيضا على نقوش الكتابة الدالة عليه كقول عائشة مابين دفتى المصحف كلام الله وعلى المحفوظ فى الصدور من الألفاظ المتخيلة كما يقال حفظت كلام الله و يطلق القرآن أيضا بالاعتبارات الأربعة والقديم من ذلك إنما هو المعنى القائم بالذات العلية و روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال القرآن كلامه تعالى غير

بدليل التعبير باذا التى للمستقبل وقد طلب فى التائية الكبرى أن يجاب فى الدنيا بلن ليتلذذ بسماع كلام الله كموسى فقال مخاطبا للحضرة الالهية

ومن على سمعى بلن ان منعت أن   أراك فمن قلبى لغيرى لذت

و بهذا يجمع بين كلامه قوله ﴿ وانها خاصة الخ ﴾ ذكر ابن حجر الهيثمى أن الطبرانى روى عن ابن عباس باسناد رجاله ثقات الا واحد فوثقه ابن حبان أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى ربه مرتين مرة بالقلب ومرة بالعين اه وعلى الرؤية الأولى حمل مافى مسلم عن أبى ذر الغفارى أنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الرؤية فقال نور انى أراه أى حجب بصرى نور عظيم عن رؤية ذاته تعالى فكيف أراه و كذا مارواه ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال لم يره بعينيه وانظر ما يأتى لنا إن شاء الله تعالى فى التتمة فى الكلام على رؤية الله تعالى فى الجنة قوله ﴿ يطلق على النفسى الخ ﴾ أى اطلاقا حقيقيا لغة واصطلاحا عند علماء الكلام وقوله ﴿ الدالة عليه ﴾ أى على الكلام النفسى وفيه تسامح كما يأتى من أن اللفظ المنزل بكلام الله تعالى إما مجازا على ذلك التسامح من تسمية الدال باسم المدلول أو حقيقة على ماهو الحق من أنه لايدل عليها وانما سمى بكلام الله لأنه ليس من تأليف البشر قوله ﴿ على نقوش الكتابة الخ ﴾ اطلاقه عليها وعلى المحفوظ مجاز من باب تسمية الدال باسم المدلول مباشرة فى الثانى و بواسطة فى الأول قوله ﴿ و يطلق القرآن الخ ﴾ فمن اطلاقه على المعنى النفسى الحديث الذى ذكره (ش) ومن اطلاقه على اللفظ المنزل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن ومن اطلاقه على المكتوب حديث الطبرانى لايمس القرآن الا طاهر وحديث لاتسافروا بالقرآن الى أرض العدو ومن اطلاقه على المحفوظ فى الصدور قوله تعالى بل هو آيات بينات

مخلوق ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم ذكره السعد فى شرح النسفية قال الزركشى وروى من وجده عن ابن عباس فى قوله تعالى قرآنا عربيا غير ذى عوج قال غير مخلوق وروى البيهقى بسند صحيح عن عمرو بن دينار قال سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق وأراد بمشيخته جماعة من الصحابة كجابر وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وجماعة من أكابر التابعين وقال على ماحكمت مخلوقا وانما حكمت القرآن وقد ذكر الله الانسان فى ثمانية وعشرين موضعا من كتابه وقال إنه مخلوق وذكر القرآن فى أربعة وخمسين موضعا ولم يقل أنه مخلوق ولما جمع بينهما فى الذكر نبه على ذلك فقال الرحمن علم القرآن خلق الانسان

فى صدور الذين أوتوا العلم لأن الضمير عائد على الكتاب وهو من أسماء القرآن واطلاق القرآن على الصفة القديمة وعلى اللفظ المنزل حقيقة وعلى مابقى مجاز كما يؤخذ مما يأتى (لش) . ﴿قوله ذكره السعد الخ﴾ كأنه تبرأ منه لتصريح غير واحد بأنه موضوع كما عند الكمال والعصام وغيرهما وقد تقدم أن القرآن يطلق باعتبارات أربع فمن قال القرآن مخلوق لا يحكم بكفره الا اذا قصد الصفة القديمة والمعتزلة لا يثبتونها كما يأتى. قوله ﴿مشيختنا الخ﴾ هو أحد جموع شيخ الأحد عشر ذكرها فى (ق) فقال الجمع شيوخ وشيوخ وأشياخ وشيخة وشيخة وشيخان ومشيخة ومشيخة ومشيوخاء ومشيخاء ومشايخ أى بلا همز وتصغيره شييخ وشييخ بالكسر وشويخ قليلة ولم يعرفها الجوهرى اه فذكر أحد عشر جمعا والفاظ التصغير ثلاثة وبقى عليه من الجموع الأشاييخ وقوله ومشيخة جعله فى المصباح اسم جمع وقوله ومشايخ أنكره ابن دريد وقال القزاز فى الجامع لا أصل له فى كلام العرب وقال الزمخشرى يصلح أن يكون جمع الجمع وقيل جمع شيخ لا على القياس والتحقيق أنه جمع مشيخة كأسدة وهى جمع شيخ قال شارحه واقتصر فى المختار فى الجمع على سبعة الفاظ نظمها السجاعى مع الفاظ التصغير التى فى (ق) وترك شويخ لقلته فقال

مشائخ مشيوخاء فشيخة كذا ... شيوخ وأشياخ وشيخان فاعلما
ومع شيخة جمع لشيخ وصغرا ... بضم وكسر فى شييخ لتفهما

﴿قوله القرآن كلام الله الخ﴾ مرادهم الصفة القديمة أى الكلام النفسى وعليه حمل السعد كلام النفسى لأنه أتى بهذه العبارة كما يأتى وكذا المحلى عند قول السبكى القرآن كلام الله غير مخلوق قوله ﴿وقال على ماحكمت مخلوقا﴾ قال ذلك فى وقعة صفين لما أحس معاوية وعمرو بن العاصى بالهزيمة دبروا أن يرفعوا المصاحف على السهام ويقولون هلموا نتحاكموا الى كتاب الله

وذكر السعد عن المشايخ أنه ينبغى أن يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديمة كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وقد كان السلف يمنعون أن يقال القرآن مخلوق ولو أريد به اللفظ المنزل للاعجاز دفعا لايهام خلق المعنى القائم بالذات العلية وقد سأل رجل مالكا عمن يقول القرآن مخلوق فأمر بقتله فقال السائل انما حكيته عن غيرى فقال انما سمعته منك وهذا زجر وتغليظ بدليل انه لم ينفذ قتله واختلفوا هل يجوز أن يقال لفظى بالقرآن مخلوق وعليه البخارى، والأكثر أولا وعليه الامام أحمد وفى طبقات السبكى أن الحسين الكرابيسى من أئمة السنة ومن أصحاب الشافعى سئل ماتقول فى القرآن قال كلام الله ليس بمخلوق فقال ماتقول فى لفظى بالقرآن قال مخلوق فأتى السائل الامام أحمد فأخبره فقال هذه بدعة قال تقى الدين ينبغى أن يحمل كلامه على أن الخوض

الله تعالى فأجابهم على لذلك فخرجت الخوارج عن طاعته وكفروه وقالوا حكمت فى دين الله

قوله ﴿وذكر السعد﴾ أى فى شرح النسفية . وقوله ﴿لئلا يسبق﴾ أى لأن القرآن شاع استعماله فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وقوله الحنابلة تقدم أنهم قوم سموا أنفسهم بذلك . قوله ﴿وعليه البخارى الخ﴾ قال ابن تيمة انما نسبه له بعض أهل الغرض أى من له غرض فى تنقيصه وقد ثبت عنه بالاسناد المرضى أنه قال من قال عنى أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقه وتراجمه فى آخر صحيحه تبين ذلك اه وذكر نحوه المسناوى عن المروزى والنيسابورى ولما ظهر القول بخلق القرآن خرج فارا بنفسه وقال اللهم اقبضنى اليك غير مفتون فمات بعد أربعة أيام . قوله ﴿وعليه الامام الخ﴾ قال به جماعة من السلف كالشافعى واسحاق بن راهويه والحميدى ومحمد بن أسلم وهشام بن عمار وأحمد بن صالح بل مقتضى كلام ابن تيمة أنه قول أكثر السلف ويؤيده مايأتى عن تقى الدين السبكى وابن حجر . قوله ﴿وفى طبقات السبكى الخ﴾ قال ابن حجر فى فتح البارى أول من قال لفظى بالقرآن مخلوق الحسين بن على الكرابسى أحد أصحاب الشافعى فلما بلغ ذلك الامام أحمد بدعه وهجره ثم قال بذلك الامام داود الظاهرى فأنكر عليه وبلغ ذلك الامام أحمد فلما قدم عليه بغداد لم يأذن له فى الدخول عليه اه فيؤخذ منه أن هذا القول لم يكن شائعا عند السلف ولم يقل به الامام مالك ولا الشافعى والا لم ينكر الامام أحمد على الحسين بالخصوص لأنه كان فى عصرهما وأخذ عن الشافعى وصحبه بعد أخذه عنه كثيرا وتقدم أن الشافعى ممن قال بقول الامام أحمد . قوله

فى هذه المسألة بدعة اذ لم يخض فيها المصطفى ولا أصحابه ولم يرد أن الأصوات والحروف غير مخلوقة لأنه يتحاشى عن هذا واجترأت المعتزلة على اطلاق أن القرآن مخلوق قال السعد ولم يتوارد اثباتهم ونفينا على محل واحد بل نفينا المخلوقية مبنى على اثباتنا الكلام النفسى واثباتهم المخلوقية مبنى على نفيهم الكلام النفسى فنحن لانقول بقدم الألفاظ والحروف بل بقدم النفسى القائم بذاته تعالى فالقرآن ان أريد به الكلام النفسى فغير مخلوق وان أريد به الألفاظ فلا نطلق أنه مخلوق الا عند البيان لا فى كل مقام لئلا يذهب الوهم الى القائم بالذات العلية وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى اذ لم يثبتوه أصلا فلم يبق عندهم اطلاق القرآن الا على الألفاظ وهى حادثة فأطلقوا أن القرآن حادث اذ لا محذور عندهم ولا ايهام ودليلنا اجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم

﴿ولم يرد أن الأصوات الخ﴾ أى وانما لم يفصح الامام أحمد ومن وافقه بالمراد خشية أن يتخذ بعض الجهال قولهم سلما الى القول بحدوث الصفة القديمة فلا ينبغى الاقدام على ذلك والتكلم به لأنه لم يرد عن الصحابة والتابعين هذا ونقل زين الدين قاسم فى حاشيته على المسايرة عن ابن تيمية أن حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل غير مخلوقة فمن قال مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانظره ويأتى لهذا تتمة عند ذكر (ش) كلام العضد . قوله ﴿قال السعد﴾ أى فى شرح النسفية وقال فى شرح المقاصد والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما كلام الله تعالى قديم وأنه من صفاته وهى قديمة والآخر حدوثه وهو من جنس الحروف والأصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى إحدى القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة اجتماع النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفاته تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والأشاعرة كونه من جنس الحروف والأصوات والحشوية كون المنتظم من الحروف والأصوات حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام نفسى ونفيه وأن القرآن هو أو هذا المؤلف من الحروف والأصوات الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث كلام حسى ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن يحمل ما نقل من مناظرة أبى حنيفة وأبى يوسف ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر اه أى أنهما اتفقا على ثبوت الكلام النفسى وأنه هو القرآن فالقرآن عندهما هو الصفة القديمة ومن قال بحدوث صفات الله تعالى الذاتية فهو كافر . قوله ﴿الا عند البيان الخ﴾ وقال

الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم ولامعنى له سوى أنه متصف بالكلام لاخالق له ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته فيتعين النفسى القديم وأمااستدلالهم على المخلوقية بأن القرآن متصف بماهو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والانزال وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لاعلينا لأنا قائلون بحدوث النظم وانما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالألسن مسموعا بالآذان محفوظا فى الصدور وهذه سمات الحدوث بالضرورة أجاب أئمتنا بأن اعترافنا بأنه مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقرو بالألسنة مسموع بالآذان لايستلزم حلوله فيها بل هو معنى قديم يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالفاظ المتخيلة فى الذهن ويكتب باشكال الحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق فيذكر باللفظ ويسمع ويعرف بالقلب ويكتب بالقلم ولايلزم كون حقيقة النار حالة فى شىء من ذلك وتحقيقه أن للشىء وجودا فى الأعيان ووجودا

بعضهم الافى مقام التعليم عند الحاجة اليه وهذا على مذهب الخلف وأمامذهب السلف فتقدم أنهم كانوا يمنعون ذلك ولو أريد به اللفظ المنزل سدا للذريعة لئلا يلبس المبتدعة على الناس بكلامهم لأنهم فى محل الاقتداء . قوله من التأليف أى من الحروف فانه يستدعى التوقف على الأجزاء فيكون محتاجا حادثاً وكذا الانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى مكان سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب انه من موضوعات العرب وكونه فصيحاً يوجب انه كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لأنه يحدث بالقياس الى المتحدى قال العصام ولا يخفى ان بعض ماذكر انما يكون من سماة الحدوث لوكانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل قوله ﴿أجاب الخ﴾ هذا الجواب مأخوذ من كلام النسفى مع شارحه . قوله ﴿وتحقيقه الخ﴾ هو ذكر الشىء على الوجه الحق وقد يرادبه ذكره موضحاً منقحاً مع بيان مايحتاج اليه وقوله ان للشىء قال العصام يريد بالشىء الموجود فى الخارج لانكار الوجود الذهنى فلذا صح اثبات وجودات أربع للشىء على الوجه الكلى ولاينافيه قوله وجود فى الاذهان لأنه وجود مجازى وهو الذى اختاره (سى) كاخويه عند من ينكر الوجود الذهنى ووجود حقيقى كالوجود فى الأعيان عند الحكماء وشرذمة من المتكلمين واعلم ان قوله وجود فى الأعيان ليس كقوله وجود فى الاذهان

فى الأذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على مافى الاذهان وهوعلى مافى الأعيان فحيث يوصف القرآن بماهومن لوازم القديم كمافى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج أعنى المعنى النفسى القائم بالذات العلية وحيث

فان وجودا فى الأعيان معناه انه واحد فى الأعيان سمى الوجود الخارجى عيناً لأنه خير الوجودات كما يقال لأشراف الناس أعياناً والوجود فى الاذهان معناه حضوره فى ذهن من الاذهان ومعنى الوجود فى الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان ومثل هذه الوجودات الأربع فى المحسوس زيد مثلا له وجودفى المسجد وهو الوجود فى الأعيان ويعبر عنه بالخارجى والأصلى والحقيقى فاذا خطر ببالك صار له وجود آخر فى ذهنك فاذا سميته صار له وجود ثالث فى عبارتك فاذا كتبت اسمه صار له وجود رابع فى كتابتك وقد نظم أبو على بن رحال الوجودات الأربع مع كون المتأخر منها يدل على ماقبله وكون دلالة مافى الذهن على مافى الأعيان عقلية دون ماعداها فانها وضعية وكون العقلية لاتتخلف بخلاف الوضعية بقوله

مراتب الوجود فاسمع وافهما ... أربعة ترتيبها قد نظما
وجود فى الأعيان والاذهان ... عبارة كتابة البنان
وكل واحد له دلالة ... على الذى قبله خذ كما له
دلالة عقلية أولاها ... وما بقى وضعية تراها
مع انتفاء تخالف العقلية ... لكنه يوجد فى الوضعية

قوله (فالكتابة تدل الخ) قال السعد فى شرح الشمسية وللكتابة دلالة وضعية على العبارة يختلف فيها الدال والمدلول بحسب الأوضاع والاصطلاح وللعبارة دلالة وضعية على الصور الذهنية يختلف فيها الدال والمدلول وللصور الذهنية دلالة أى عقلية على مافى الأعيان لايختلف فيها الدال ولا المدلول. قوله (فحيث يوصف الخ) قال العصام هذا زائد على شبهة المعتزلة متفرع عليه يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الأمور مجاز فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهى ان المتفق بيننا ان القرآن بعض اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا ثم قال ويمكن جعل الجوابين جوابا واحدا (تنبيه) قدثبت ان القرآن بمعنى اللفظ المؤلف

يوصف بمـاهو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في حديث ماأذن الله بشيء كاذنه لنبي حسن الترنم يتغنى بالقرآن أوالمتخيلة كما فى قوله تعالى بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم وكحديث أحمد وغيره من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من فتنة الدجال أوالاشكال المنقوشة كحديث الطبرانى فى الكبير لايمس القرآن الاطاهر وحديث لاتسافروا بالقرآن الى أرض العدو مخافة أن يناله العدو فان قلت وصف القرآن بمـاذكر من كونه مقروا مسموعا محفوظا مكتوبا حقيقة أو مجاز قلت ان أريد به المعنى القديم فلاشك أن الوصف بمـاذكر مجاز عقلى من اسناد ماللدال الى المدلول وان أريد به الملفوظ وتسميته قرآنا حقيقة أيضا على الصحيح فوصفه بأنه مقرو ومسموع حقيقة وبأنه محفوظ ومكتوب مجاز عقلى وان أريد به الألفاظ المتخيلة فى الذهن أونقوش الكتابة وتسمية كل منهما قرآناً مجاز فوصف الألفاظ المتخيلة بأنها محفوظة حقيقة وبأنها مقروة ومسموعة ومكتوبة مجاز

من الأصوات والحروف حادث ومخلوق وورد أن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل المخلوقات قال الشيخ الأمير يبقى النظر فى الفضل بينه وبين القرآن تمسك بعضهم بمـا يروى كل حرف خير من محمد وآله لكنه لم يثبت وقال المحلى فى شرح قول البردة : لو ناسبت قدره آياته عظما البيت حاصله ان آيات النبي صلى الله عليه وسلم دون مقامه فى العظم وان كان منها القرآن وقد قال فيه ظم آيات حق من الرحمان محدثة وقال فى حق النبي صلى الله عليه وسلم وانه خير خلق الله كلهم اه ويؤيده أنه فعل القارىء وهو صلى الله عليه وسلم أفضل من القارىء وفعله والأسلم الوقف ولم ينقل عن السلف الخوض فيه فلا يضر خلو الذهن عنه . قوله ﴿كما فى حديث الخ﴾ مثل السعد للاقسام الثلاثة بقوله كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اه واختار ش التمثيل بالقرآن والحديث . قوله ﴿من اسنادها للدال الخ﴾ ماواقعه على الاوصاف المذكورة والدال هو اللفظ والمدلول هو المعنى القديم أى الصفة القديمة وهذا بناء على أن اللفظ المنزل دال على الصفة القديمة وفيه تسامح كما يأتى . قوله ﴿أى حقيقة أيضا﴾ أى فلا يكون لفظ القرآن مشتركا بين المعنى النفسى واللفظ المنزل ومقابل الصحيح أنه مجاز . قوله ﴿وبأنه محفوظ الخ﴾ أى لأن المحفوظ حقيقة مافى الذهن وهو مدلول اللفظ لانفس اللفظ فوصفه بأنه محفوظ من اسناد ماللمدلول الى الدال وكذلك المكتوب حقيقة الاشكال الدالة على اللفظ لانفس

ووصف النقوش بأنها مكتوبة حقيقة وبأنها مقروة ومسموعة ومحفوظة مجاز فاطلاق صاحب جمع الجوامع أن هذه الصفات كلها حقيقة لا مجاز اعترضه اللقانى ونقل عن شرح المقاصد

اللفظ . قوله ﴿وبانها مقروة الخ﴾ أى لأن المقرو والمسموع العبارة الدالة على الالفاظ المتخيلة والمكتوب حقيقة الاشكال الدالة على العبارة الدالة على الألفاظ وقوله فى النقوش وبانها مقروة الخ أى لأن المقرو المسموع حقيقة العبارة الدالة على الألفاظ لا النقوش والمحفوظ حقيقة مافى الذهن كما مر . قوله ﴿فاطلاق صاحب الخ﴾ ونصه مع شارحه المحلى القرآن كلام الله تعالى القائم بذاته غير مخلوق على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى صدورنا مقرو بالسنتنا فقوله على الحقيقة راجع الى قوله مكتوب ومحفوظ ومقرو وقدم للاشارة الى ذلك ونبه بقوله لا المجاز على أنه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء فان القرآن بهذه الحقيقة ليس فى المصاحف ولا فى الصدور ولا فى الالسنة وانما المراد بها مقابل المجازى أى يصح أن يطلق على القرآن حقيقة أنه مكتوب الخ واتصافه بذلك وبانه غير مخلوق اى موجود أزلا وأبدا اتصافه له باعتبار وجودات الموجودات الأربعة اه بخ قال البنانى يعنى أن اسناد كل مكتوب الخ الى ضمير القرآن اطلاق حقيقيا كما يطلق على المعنى القائم بذاته تعالى وليس المراد بالقرآن اذا أطلق على المقرو ومامعه المعنى القديم بل العبارات أو النقوش فان أريد المعنى القديم فوصفه بما ذكر مجاز قال فى شرح المقاصد المراد بالذكر العربى المنزل المقرو المسموع المكتوب هو المعنى القائم بذاته تعالى الاان وصفه بما ذكر مجاز اه ولم يرد الشارح مافى شرح المقاصد بدليل قوله فان القرآن بهذه الحقيقة ليس فى المصاحف الخ فقول بعض المحشيين حاصل كلام المحلى أن اسناد مكتوب ومامعه الى القرآن بالمعنى القديم اسناد حقيقى كل منها باعتبار وجود من الوجودات الأربع لا اسناد مجازى ثم اعتراضه على (ص وش) بكلام شرح المقاصد فى غير محله اه بخ وحاصل جواب البنانى أن (ص) أطلق القرآن أولا بالمعنى القديم وأعاد عليه الضمير فى قوله مكتوب الخ بمعنى اللفظ المنزل ففى كلامه استخدام وأدعى أن المحلى قرره على ذلك وخالفه الشربينى فى تقريراته فقال لاشك أن المراد بالقران فى كلام المحلى هو مافى (ص) وهو كلامه تعالى القديم وحاصل كلام الشارح أن الكلام القديم يوصف بانه مكتوب وصفا حقيقيا وان كان كنهه ليس بمكتوب ولا مقرو الخ لأن له وجودا فى الكتابة سواء كان الوجود حقيقيا أو مجازيا ولاشك بأن الوصف له وجود فى الكتابة وصف حقيقى اذ معناه انه موجود بوجوده الكتابى وكذا يقال فيما بعده فما

مايشهد لما فصلناه هذا وذهب العضد الى أن المعنى فى قول مشايخنا كلام الله معنى قديم فى مقابلة

قاله الشارح تحقيق تفرد به خلاف مافى شرح المقاصد ولا يرد عليه أن اطلاق ذلك مجاز لأنه مبنى على أن المراد بمكتوب ونحوه أنه واقع عليه ماهو من عوارض الألفاظ وليس بمراد وبه تعلم أن المحشى أى البنانى بعد عن معنى كلام (ش) بمراحل وكيف يصح ماقاله وكلام (ش) انما هو فى الكلام القائم بذاته تعالى فتأمل فانه تحقيق حقيق بالقبول اه قلت ماقرره الشربينى كلام المحلى هو الظاهر وبه قرر الكمال حيث قال يعنى أن اسناد كل من مكتوب الخ الى القرآن بمعنى الكلام النفسى اسناد حقيقى باعتبار وجود من الوجودات الأربعة لامجازى اه وبه قرر العطار أيضا وزاد واعترض بأن الاتصاف بهذه الثلاثة فى حق الصفة القديمة مجاز قطعا وماذكر من الوجودات الثلاث غير الوجود الخارجي بيان للعلاقة وقد يجاب بأن المراد الحقيقة العرفية اه ولو أراد المحلى ماذكره البنانى من ارتكاب الاستخدام فى كلام (ص) لنبه عليه أولا ولم يحتج الى التطويل ولكن أراد أن يحمل كلام (ص) على الصفة القديمة والله أعلم قوله ﴿هذا﴾ أى خذ هذا والاشارة راجعة الى ماتقدم من الخلاف فى كلامه تعالى القديم وكثيرا ما يؤتى بها للانتقال من غرض الى غرض آخر كاما بعد كقوله تعالى هذا وان للطاغين لشر مآب تخلص به من ذكر أصحاب الجنة الى ذكر أصحاب النار وهذا القول الذى ذكره ش هنا لم يتقدم له فى حكاية الخلاف فاستدركه ونسبه السعد فى شرح النسفية لبعض المحققين وعادته فى كتبه اذا قال ذلك فان كانت المسألة نحوية فمراده شيخه الرضى شارح الحاجبية وربما عبر عنه بنجم الأئمة وان كانت عقلية فمراده شيخه العضد وقد صرح السيد بنسبته له فى شرح المواقف قال اعلم أن للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى حاصلها أن لفظ المعنى يطلق على مدلول اللفظ واخرى على الأمر القائم بالغير فالاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكن ليس كلامه حقيقة وهو الذى فهموه من كلامه له لوازم فاسدة لعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة أنه كلامه تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده

العين لافى مقابلة اللفظ فرادهم أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهومع ذلك قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء فانه بديهى الاستحالة بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقديم البعض على البعض والترتيب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة آلاته

شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرو بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك انما هو فى التلفظ بحسب عدم مساعدة الأدلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة وهذا الذى ذكرناه وأن كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا أنه بعد التامل تعرف حقيقته وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه نهاية الأقدام وهو أقرب الى الأحكام الظاهرية. نقله العصام وقال بعده ولا يخفى أنه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظى على مذهب الحنفية واخراج قولهم من حضيض الوهن الى ذروة المتانة .قوله ﴿فى مقابلة العين﴾ أى الذات التى تقوم بنفسها ومقابلها هو مالا يقوم بنفسه فقولهم كلام الله معنى الخ أى أنه ليس بذات فيشمل اللفظ والمعنى ولذا قال (ش) شامل لهما أى وهو أى القرآن شامل لهما وقوله ﴿كما زعمت الحنابلة الخ﴾ لكنه قريب من قولهم لموافقته لهم على أن الكلام النفسى بألفاظ وحروف قديمة الا أنه يقول بدون ترتيب وهم يقولون مع الترتيب ولأجل موافقته لهم فيما ذكر قوى قولهم فى الجملة كما مر وقوله ﴿فانه بديهى الاستحالة﴾ زاد السعد للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء . قوله ﴿ليس بمرتب الخ﴾ قال الخيالى يشكل عليه الفرق (ح) بين قيام لمع وملع ونحوهما اذ لافرق الا بترتيب الاجزاء اه وهذا من جملة مااستشكل به قول العضد منها ماقيل أن كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لايكون المقرو والمحفوظ كلامه بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله تعالى فى الشخص القائم به تعالى مجاز و يصح وصفه بالحدوث لحدوثه فى ضمن أكثر الافراد ومنها أنه يمكن أن يقال يلزم عليه أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لأن مدار البلاغة على أمور تقتضى ترتيب الأجزاء من التقديم والتأخير قال العصام و يمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لأنه أقرب الى الاحكام الظاهرية لا أنه لايتجه عليه شيء ولا شبهة فى

أما اللفظ القائم بذات الله فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه الى الآلة قال السعد وهذا حسن لمن يتعقل لفظا قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة أو المتخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ونحن لا نتعقله هذا ونقل عن داود الظاهرى القرآن محدث وليس بمخلوق ونسب للبخارى فكأنهما اقتصرا على ماورد اطلاقه فى آية مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث وكان أول ظهور القول بخلق

كونه أقرب مع هذه الأمور اه . قوله ﴿سمعه غير مرتب﴾ أى سمعا لفظا قائمـا بذاته تعالى غير مرتب الأجزاء فيؤخذ منه قول رابع فى معنى قوله تعالى: وكلم الله موسى تكليما الأول مذهب الأشعرى والجمهور أنه سمع كلاما بلا لفظ ولا حرف ولا صوت ولا ادراك كيفية على سبيل خرق العادة الثانى مذهب الاسفرائنى أنه سمع صوتا دالا على الكلام النفسى الذى لاصوت فيه ولا حرف الثالث مذهب العضد أنه سمع لفظا لا ترتيب فيه الرابع مذهب المعتزلة أنه سمع الكلام الذى خلقه الله تعالى فى الشجرة بحرف وصوت كما مر فمعنى كلم الله موسى عندهم خلق له ذلك الكلام الذى سمعه وهذا أضعف الأقوال والمعتمد هو الأول كما مر . قوله ﴿قال السعد الخ﴾ ونصه وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة أو المتخيلة المشروط وجودها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث لو التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ به كان كلاما مسموعا ويجاب بانا اذا لم نتعقل ذلك فنكل الأمر لله تعالى فيما لم تصل اليه عقولنا وتقدم فى كلام السهروردى أن هذا كله من الخوض فيما لا ينبغى . قوله ﴿هذا ونقل الخ﴾ هذا قول آخر فى كون القرآن مخلوق أو غير مخلوق لم يتقدم له وداود الظاهرى رضى الله عنه هو امام الظاهرية كان جبلا راسخا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على استنباط مايعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه وذكره أبو اسحاق الشيرازى فى طبقاته من الائمة المتبوعين فى الفروع نقله المحلى عن ابن السبكى والذى أفسد مذهبه هو ابن حزم وكان يتبع ظاهر الكتاب والسنة فنسب الى ذلك وقوله ﴿ونسب للبخارى الخ﴾ فيه اشارة الى ضعف هذه النسبة كما مر وممن قال بهذا القول محمد البلخى من المعتزلة وعلل ذلك بأن قولنا مخلوق يوهم أنه كذب وهو محال على الله تعالى بخلاف محدث

القرآن أيام الرشيد الا أن الرشيد لم يقل بذلك وكان الناس فيه بين أخذ وترك فلما ولى المأمون حمل الناس على ذلك فى سنة وفاته ولما مرض عهد لأخيه المعتصم وأوصاه أن يحمل الناس على ذلك ففعل وضرب الامام أحمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا ثم توفى المعتصم فولى ابنه الواثق فأظهر ذلك وامتحن به وقتل عليه أحمد بن نصر الخزاعى ونصب رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فأجلس رجلا معه رمح فكان كلما دار الرأس الى القبلة أداره الى المشرق ورأى أحمد بن نصر المذكور فى النوم فقيل له مافعل الله بك قال غفرلى ورحمنى الا أنى كنت مهموما منذ ثلاث مر رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين فأعرض بوجهه الكريم عنى فغمنى ذلك فلما مر الثالثة قلت يارسول الله لم تعرض عنى ألست على الحق وهم على

ورد بعدم الفرق بينهما . قوله ﴿فى آية ما يأتيهم الخ﴾ أجيب عن هذا الاستدلال بأن المراد بالذكر اللفظ المنزل للاعجاز بسورة من مثله بقرينة . قوله ﴿ما يأتيهم﴾ قال اللقانى فى جوهرته

ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث واحذر انتقامه

فكل نص للحدوث دل احمل على اللفظ الذى قد دلا

يعنى كهذه الآية وقوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر انا نحن نزلنا الذكر قال البيجورى والراجح أن المنزل للفظ والمعنى وقيل المعنى فقط وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده وقيل النبى صلى الله عليه وسلم والتحقيق الأول لأن الله تعالى خلقه أزلا فى اللوح المحفوظ ثم أنزله فى صحائف الى السماء الدنيا فى بيت العزة ليلة القدر ثم أنزله بحسب الوقائع اه ونحوه للسيوطى فى الاتقان وزاد عقب القول الأول أن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به وأن حروفه فى اللوح كل حرف قدر جبل قاف وتحته معان لا يحيط بها الا الله تعالى وذكر قبله عن القطب الرازى فى حواشى الكشاف أن الانزال لغة بمعنى الايواء وبمعنى تحريك الشىء من علو الى سفل وكلاهما لا يتحققان فى الكلام فهو مجاز فمن قال القرآن معنى قائم بذات الله تعالى فانزاله أن يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى ويثبتهما فى اللوح المحفوظ ومن قال هو الألفاظ فانزاله مجرد اثباته فى اللوح المحفوظ وهو المناسب لكونه منقولا عن المعنيين اللغويين ويمكن أن يكون المراد بانزاله اثباته فى السماء بعد اثباته فى اللوح وهذا مناسب للمعنى الثانى اه بخ . قوله ﴿وكان أول ظهور الخ﴾ أراد هنا أن يتكلم على الفتنة التى وقعت فى القول بخلق القرآن وامتحان العلماء بذلك . وقوله ﴿ولم يقل به الخ﴾ وانما لم ينه

الباطل فقال حياء منك اذ قتلك رجل من آل بيتى وروى عن المهتدى ولد الواثق أن أباه رجع عن ذلك بمناظرة وقعت بين يديه فى المسألة بين شيخ سنى و بين ابن أبى داود فلم يمتحن

عنه لأنه لم يشتهر ذلك فى زمانه قال فى حياة الحيوان وتلخيص ما كان من أمره أن الرشيد لم يقل بذلك ولذا كان الفضيل بن عياض يتمنى طول عمره إذ لعله كوشف بأن الفتنة تحدث بعد موته وكان الأمر فى زمانه بين أخذ وترك الى خلافة ابنه المأمون فقال بخلق القرآن وبقى يقدم رجلا و يؤخر أخرى فى دعواه الناس الى ذلك ثم حملهم على ذلك فى السنة التى مات فيها وعاقب من لم يقل بذلك وطلب الامام أحمد فحمل اليه فلما كان ببعض الطريق مات المأمون وأوصى أخاه المعتصم بحمل الناس على ذلك وبقى الامام أحمد فى السجن الى أن بويع المعتصم فأحضره وعقد له مجلسا للمناظرة وفيه عبد الرحمن بن اسحاق وأحمد بن أبى داود وغيرهما فناظروه ثلاثة أيام وفى الرابع أمر بضربه الى أن أغمى عليه ثم حمل الى منزله فلما مات المعتصم وولى الواثق أظهر ذلك أيضا وقال للامام أحمد لايجتمع اليك أحد ولا تسكن بلدا أنا فيه فكان الامام أحمد لايخرج من بيته حتى مات الواثق وولى المتوكل فرفع المحنة وأحضر الامام أحمد وأكرمه وأعطاه مالا كثيرا فلم يقبله وفرقه على الفقراء وأجرى عليه نفقة فلم يرض بها وذكر القرافى فى مجمع الاخبار أن المعتصم كان يخلو به ويقول ويحك يا أحمد أنا والله عليك شفيق مثل شفقتى على أبى ولئن أجبتنى لأطلقن غلك بيدى ولأطأن عتبتك بجنودى فيقول ياأمير المؤمنين اعطونى شيئا من كتاب الله أوسنة رسول الله فلما طال به المجلس ضجروقام ورد الامام أحمد الى السجن وتردد اليه رسل المعتصم يقولون له ماتقول فى القرآن فيردعليهم بما قاله أولا وطلب للمناظرة فى اليوم الثالث فأدخل على المعتصم وعنده محمد بن عبد الملك الزيات وأحمد بن أبى داود فقال له المعتصم ناظروه فلم يزالوا معه فى جدال الى أن قالوا يا أمير المؤمنين اقتله ودمه فى رقبتنا فلطمه المعتصم حتى خر مغشيا عليه اه بخ وحكى أن الشافعى رأى النبى صلى الله عليه وسلم فقال بشر أحمد بن حنبل بالجنة على بلوى تصيبه فانه يدعى الى القول بخلق القرآن فلايقل بذلك بل يقول هو منزل غير مخلوق فكتب الشافعى له كتابا بذلك وأرسله مع الربيع فقرأه وبكى وقال ماشاء الله لاقوة الا بالله فقال له الربيع الجائزة فأعطاه قميصه فلما أخبر الشافعى بذلك قال له لا أفجعك فيه ولكن اغسله واتنى بمائه فلما أتاه به أفاضه على جسده وقيل شربه وذكر ابن خلكان أن الامام أحمد ولد سنة أربع وستين ومائة وتوفى سنة

بعدها أحدا الى أن مات ولما ولى المتوكل أخو الواثق بعهد منه سنة اثنين وثلاثين ومائتين رفع المحنة بخلق القرآن وأمر بنشر الآثار النبوية وأعز أهل السنة فخمدت المعتزلة وكانوا اقبل فى قوة ونماء ولم يكن على الملة الاسلامية شر منهم وأمر باحضار الامام أحمد فأكرمه وأعطاه عطايا فلم يقبلها ثم أعلم أنهم يطلقون أن المعنى القديم مدلول القرآن بمعنى اللفظ المنزل وغيره

إحدى وأربعين ومائتين وحرز من حضر جنازته من الرجال فكانوا ثمانمائة ألف ومن النساء ستين ألفاً وأسلم يوم موته عشرون ألفاً من اليهود والنصارى والمجوس اه فرفعت المأتمة يوم موته فى الملل الأربع وممن امتحن فى القول بخلق القرآن عيسى بن دينار سجن عشرين سنة وتخلص الشعبي بالحيلة لما سئل عن ذلك فقال التوراة والانجيل والزبور والفرقان هذه الأربعة مخلوقة وأشار الى أصابعه الأربعة وحكى هذا عن الشافعى أيضا وقال بعضهم للأمير لما أراد أن يسأله عن ذلك تعز فقال ممن فقال مات القرآن فقال الأمير أيموت القرآن فقال له كل مخلوق يموت ثم قال أرأيت لو مات القرآن فى شعبان فبماذا يصلى الناس التراويح فى رمضان فقال الأمير أخرجوه عنى فانه مجنون وحكى انه قيل للامام أحمد هلا تحيلت كما فعل غيرك فقال ومن يقول الحق وتقدم أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى أمره بذلك برؤية الشافعى . قوله ﴿بسبب مناظرة الخ﴾ حاصل المقصود منها انه أتى برجل من المصيصة فسجن مدة ثم أحضره الواثق وقال لابن أبى داود سله فقال الشيخ المسألة لى فمره ان يجيبنى فقال سل فأقبل الشيخ على ابن أبى داود وقال له أخبرنى عن هذا الأمر الذى تدعو الناس اليه أشيء دعا اليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا ثم عدد له الخلفاء الأربع وهو يقول لا فقال الشيخ شيء لم يدع اليه النبي صلى الله عليه وسلم ولا خلفاؤه تدعو اليه أنت لايخلو اما ان تقول علموه أو جهلوه فان قلت علموه وسكتوا عنه وسعنا من السكوت ماوسعهم وان قلت جهلوه وعلمته أنت فيالكع ابن لكع تجهل النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه قال المهتدى فرأيت أبى قام ودخل الحجرة وجعل ثوبه فى فمه وهو يضحك وهو يقول صدق الشيخ ثم أطلقه وأعطاه نفقة . قوله ﴿ثم أعلم الخ﴾ لما جرى فى كلامه تبعاً للتكلمين مايقتضى ان القرآن بمعنى اللفظ المنزل دل على الصفة القديمة أراد أن ينبه على ماهو الحق فى ذلك . قوله ﴿فالمعنى القديم الخ﴾ وعليه فلا دلالة بينهما أصلا قال الهلالى فى شرح القادرية فى التنبيه الثالث اذا عرفت أقسام دلالة اللفظ الثلاثة الوضعية والطبعية والعقلية عرفت ان القرآن العظيم أى النظم المعجز لايدل بشيء منها على كلامه تعالى

من الكتب وفى ذلك تسامح والحق كما للعبادى وغيره أن مدلول القرآن بعض متعلقات المعنى القديم وكذا التوراة والانجيل وسائر الكتب السماوية فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتمعا فى الدلالة على معانى القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لاتتناهى لأنه متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم ولذا قال تعالى قل لو كان البحر مدادا الآية ولوأن مافى الأرض من شجرة أقلام الآية وكلماته متعلقات كلامه وهى معلوماته وهى غير

أى المعنى القائم بذاته تعالى ثم بين ذلك وأطال فيه وقال بنى فى شرح السلم فان قلت كلام (سى) وغيره يدل على ان الفاظ القرآن تدل على المعنى القديم القائم بذاته تعالى فمن أى نوع هذه الدلالة قلت اضطرب فيها كلام المتأخرين فنقل عن السكتانى فى أجوبته انها وضعية وبناه على ماذكره ابن الحاجب فى مختصره الأصلى من ان الكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم و (ح) فهما مدلول جمل القرآن ورد بأنه لايصح أن يكون الكلام القديم هو النسبة لأمور منها ان النسب أمور اعتبارية لاوجود لها فى الخارج والكلام النفسى موجود متحقق فى الخارج ومنها أن النسب المدلول عليها بالقرآن كثيرة متغايرة وكلامه تعالى صفة واحدة ومنها ان كونه نسبة يقتضى التغير بتغير الطرفين وكلامه تعالى لايتغير وأما كلام ابن الحاجب فمؤول بتقدير مضاف أى ذو نسبة واختار ابن عرضون انها عقلية كدلالة أسقنى الماء على ان المتكلم به مقتض للماء فى نفسه وانه متحدث فى ضميره بذلك ورد بأن الألفاظ ليست ملزومة عقلا لقيام معانى بنفس المتكلم بها والحق ماحققه العبادى ونقله (يس) فى حواشى الصغرى من ان مدلول القرآن ليس هو الصفة القديمة بل مدلوله بعض متعلقاتها كغيره من الكتب السماوية اه بخ وعليه فلا دلالة بين ألفاظ القرآن والصفة القديمة وجزم القسمطينى بما قاله ابن عرضون وأجاب عما ورد عليه بأن قول القائل اسقنى الماء يدل على قيام الطلب بنفسه وليست دلالته عليه بالوضع لأن الواضع انما وضع الألفاظ لتدل على المسميات الكائنة فى الخارج وأما ان من تكلم بها قد قامت معان بباطنه فلا يتعرض اليه الواضع بل أمر يحكم به العقل من جهة الوجدان فهذا هو المراد بالدلالة العقلية وليس المراد بها ان الألفاظ ملزومة عقلا لقيام معان بنفس المتكلم بها اه قال الهلالى عقبه وحاصله اعترافه بكون هذه الدلالة ليست وضعية ولا عقلية بالمعنى المعروف فيها و (ح) يلزم أن تكون طبعية وان عبر عنها بالعقلية اذ لارابع كما مر ومعني كونها طبعية ان الله تعالي أجري عادته في خلقه بمصاحبة الكلام النفسي للساني كما

متناهية وماء البحر وأقلام الشجر متناهية والمتناهى لا يفى بغير المتناهى قطعا ولما تسامحوا فى قولهم أن المعنى القديم مدلول ألفاظ القرآن بنوا على ذلك أن مدلول القرآن قديم وناقشهم القرافى فى شرح الأربعين بأن مدلولات القرآن منها القديم كمدلول الله لا إله إلا هو والحادث كمدلول

نجده كما أشار اليه بقوله من جهة الوجدان فلا ربط عقلياً بينهما ولا يخفى ان هذا بعد تسليمه انما يتصور فى المخلوق كما فرضه هو وابن عرضون ثم انهما قاسا البارى تعالى على خلقه فى كون اللسانى يستصحب النفسانى وهو قياس باطل لوجود الفارق بل لعدم الجامع فان نسبة الكلام اللسانى الى المخلوق تغاير نسبته الى الخالق واذا بطل كونها طبيعية وقد سلم بطلان الوضعية والعقلية بالمعنى المتعارف تبين انتفاء الدلالة الثلاث كما مر ثم قال وانما اطلت الكلام هنا لأن بعض الفضلاء نازع فى صحة انتفاء الدلالات الثلاث كما ذكر وأصر على كونها وضعية تبعا للسكتانى اه وبكلام الهلالى تعلم ما فى كلام الشيخ قصاوة على السلم فى موضعين الأول جزمه بأنها وضعية الثانى أنه أجاب عن ابن عرضون بجواب القسمطينى وسلمه مع أنه معترض وقد بحث أيضا فى كونها عقلية سيدى محمد بن عبد القادر الفاسى قال ولعله اصطلاح أو تجوز فى اطلاق العقلية على ما يقابل الوضعية والطبيعية أعم من اعتبار القطع أو الظن فى المستند اه تتمة دلالة القرآن أى اللفظ المنزل على معانيه الافرادية وكذا التركيبية على التحقيق لفظية وضعية ودلالة المعنى القديم على متعلقاته فغير لفظية عقلية أما الأول فظاهر لأن كلامه تعالى بالمعنى المذكور ليس بحرف ولا صوت وأما الثانى فلان متعلق الكلام وهو دلالته نفسى له كتعلق غيره من الصفات والنفسى لا يتغير ولا يتخلف والوضعية والطبيعية يصح تغيرهما وأيضا تعلق الكلام قديم وهما حادثان فتعينت العقلية قوله ﴿بنوا على ذلك أن مدلول القرآن قديم﴾ أى لأن مدلوله عندهم المعنى القائم بذاته تعالى على ما فيه من التسامح ولا شك فى قدمه والقرافى الذى ناقشهم لم ينظر الى التسامح والا فلا يسعه الا القول بالقدم . قوله ﴿فى شرح الأربعين﴾ أى للامام الرازى وقوله ﴿مدلولات القرآن الخ﴾ قسم المدلول الى أقسام ستة ثلاثة قديمة وثلاثة حادثة وأما الدال وهو اللفظ المنزل فحادث جميعه وقد نظم كلامه أبو على اليوسى مع تنقيح وتحرير فقال :

ان القرافى شهاب الدين جزى خيرا ليس بالمجنون
افاد ان فى القرآن ماحدث وفيه ماقدم اذ فيه بحث

ان فرعون علا فى الأرض ولوتنبه لتسامحهم لم يناقشهم من هذه الحيثية . ثم إن الكلام الأزلى صفة واحدة لاتكثرفيها كسائر صفات المعانى فان قيل ليس الكلام يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عنها قلنا هذه الأقسام أنواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكثر الكلام فى نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكثر العلم وغيره بكثرة متعلقاتها فمن حيث تعلقه بشىء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرا أولتركه يسمى نهيا أوعلى وجه الأعلام به يسمى

فقال قولا ثبتت دلائله   واضحة صحته وحاصله
ان الأدلة أى الألفاظا   حادثة كلا فكن حفاظا
وقسم المدلول وهو المعنى   الى قديم وحديث يعنى
والكل اما مفردا أو مسند   وللاخير أيضا التعدد
فمنه مايحكى عن الله وما   عن الغير والانشا فاعلما
فالمفرد الذى له وصف القدم   ذات مولانا ووصفه الاتم
وهكذا انشاؤه وما حكى   سبحانه عن نفسه فاستمسكا
والمفرد الذى له وصف الحدوث   وصفة يسأل عنهما بحوث
فقل له ذواتنا ووصفنا   وزده مايحكى عنا ربنا
فهذه ستة أقسام على   تناصف فى الصفتين فاعقلا
ثم على خير الورى أصلى   وآله والصحب أولى الفضل

قوله ﴿ ثم ان الكلام الأزلى صفة واحدة الخ ﴾ قال(ع) ومايجرى من التقسيم الى الخبر والانشاء والتعريف بالنسبة أو انه ذو نسبة مما يشعر بمعرفة الكنه فبالنظر لمتعلقه وأما حقيقته فواحدة وكما أن العلم متحد وتعدد المعلوم لايقتضى تعدده ولا تعدد تعلقه كذلك الكلام اه بخ وقال السعد فى شرح المقاصد المذهب أن الكلام الازلى واحد وقال عبد الله ابن سعيد انه فى الأزل ليس شيئا من الأقسام وانما يصير أحدها فيما لايزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازى هو فى الأزل خبر ومرجع البواقى اليه لأن الامر بالشىء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لأن ذلك لازم الأمر والنهى لاحقيقتهما والأقرب ماذكره امام الحرمين وهو أن ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهى

خبرا وعلى هذا القياس لكن اختلف هل هذه الأنواع الاعتبارية أزلية وان لم يكن فيه مأمور ولا نهى ولا مخبر لأن الله عالم بأنه سيوجد فيما لا يزال فهو بمنزلة الموجود فيه وعليه الأكثر وانما يتنوع الكلام الى هذه الأنواع فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع حادثا مع قدم المشترك بين تلك الأنواع لأنها ليست أنواعا حقيقة كما مر وعليه عبد الله بن سعيد بن كلاب كرمان أحد أئمة السنة قبل الأشعرى والثالثة عشرة ﴿بصر﴾ وهو صفة كاشفة للبصرات على ماهى به

والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كسائر الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بأنه لو تعدد لم ينحصر فى عدد لان نسبة الموجب الى جميع الأعداد على السواء وقد مر ذلك فى القدرة. قوله ﴿لكن اختلف الخ﴾ قال السبكى مع شارحه والكلام النفسى فى الأزل قيل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها لعدم من تتعلق به هذه الأشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك ولا يصح تنوعه فى الأزل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وماذكر من حدوث الأنواع مع قدم المشترك يلزم محال من وجود الجنس مجردا عن أنواعه الا أن يراد أنها أنواع اعتبارية أى عارضة له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه على الثانى بحسب التعلقات أيضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات قوله ﴿كرمان﴾ أى بضم الكاف وتشديد اللام ويقال له القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعرى وقال به أيضا القلانسى كما فى البرهان وذكر شيخنا هنا مقدرات القرآن وتقدم لنا الكلام عليها فى مباحث البسملة لأنه الانسب كما فعله غير واحد وكذا ما فى الخاتمة تقدم قريبا قال ظم رحمه الله تعالى (بصر) أحسن ماعرف به البصر القديم أنه صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات المبصرات وغيرها وأما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة فى العصبتين المجوفتين المتلاقيتين فى مقدم الدماغ تلاقيا صليبيا هكذا + وتلاقى دالين ظهر أحدهما فى ظهر الآخر ﺑد تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك بخلق الله تعالى وهذا عند الحكماء وأما عند أهل السنة فهو قوة خلقها الله فى العينين قوله ﴿صفة كاشفة الخ﴾ نحوه قول السعد صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تاثير حاسة ووصول هواء اه فقوله صفة جنس فى الحد وقوله كاشفة خرج به مالا كشف فيه كالقدرة والارادة وقوله للبصرات خرج العلم والسمع لأن الأول كاشف للمعلومات والثانى كاشف للمسموعات ثم أن قوله للمبصرات تبع فيه السعد كما مر فى السمع

فان قلت هل السمع والبصر نوعان من العلم كما يظهر من تعريفهما قلت قد اختلف فى ذلك

فيحتمل أن المراد المبصرات فى حقنا وهى الذوات والألوان فيكون مخالفا الطريقة الجمهور من تعلقه بالموجودات ويحتمل أن المراد المبصرات فى حقه تعالى وهى الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا للجمهور وعليه حمله ش كما يأتى فى قوله ثم أن البصر يتعلق بالموجودات وقوله ﴿على ماهى به﴾ أى على ماهى عليه فى الواقع . قوله ﴿نوعان﴾ هذا مذهب أبى القاسم الكعبى وأبى الحسن البصرى من المعتزلة لأنهما قالا السمع والبصر العلم بالمسموعات والمبصرات كالشاهد والخبير فانهما يرجعان الى تعلق العلم على وجه خاص أى لأن الشاهد العالم بالأمور التى تحضر وثمرة الحضور الاحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لايعزب عنه شىء والخبير العالم بخفيات الأمور التى تحتاج عادة الى خبرة . قوله ﴿كما يظهر من تعريفهما﴾ أى لأنهم عبروا فى تعريف الثلاثة بالانكشاف وأطلقوا فى العلم وقيدوه فى السمع والبصر فاقتضى ذلك أن الانكشاف فى العلم جنس وفى السمع والبصر نوعان منه والجواب عن هذه الشبهة أن الانكشاف فيهما مباين للانكشاف الحاصل بالعلم كما يأتى . قوله ﴿وقد اختلف فى ذلك﴾ أى على ثلاثة أقوال قول الكعبى وقول الجمهور كما نقله (ش) عن (سى) وقول ابن أبى شريف بالوقف كما يأتى وقد اختلف فى هاتين الصفتين من وجه آخر فذهب الجبائى ومن تبعه الى أن معنى السميع والبصير فى الشاهد والغائب هو الحى الذى لا آفة به وهو باطل فان الحياة لاتتعلق بشىء بخلاف السمع والبصر وسلب الآفة لاتعلق له بغير من سلبت عنه و بأن الانسان يحس من نفسه بكونه سميعا بصيرا والعدم لايحس به ولأنه لو صح ذلك لصح أن يقال العالم والقادر هو الحى الذى لا آفة به ولم يقل به أحد وذهبت الفلاسفة الى أن معنى الرؤية تأثير الحدقة بسبب ارتسام المبصر فيها ولهم بعد هذا قولان أحدهما أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع فى الحدقة المطابق لما فى الخارج الخيالى والثانى أن المدرك لنا عين ذلك الخارج بواسطة المثال المنطبع فى الرطوبة الجلدية المؤدية الى الحسن المشترك المركب من عصبتين مجوفتين قالوا وأما السمع وما تركب من الحروف والأصوات اذا صادمت الهواء الراكد فى الصماخ المجاور للعصبة المفروشة فى أقصى الصماخ المحدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة فى تلك العصبة على رأى أو تؤديه الى الحس المشترك على رأى آخر والحس المشترك على هذا الرأى كحوض تصب فيه خمسة أنابيب وهى الحواس الخمس ولذا سمى مشتركا والنفس هى المدركة بواسطته كالوح

وعلى أنهما مباينان للعلم فالانكشاف الحاصل بهما يباين الحاصل بالعلم كما فى الشاهد لأنه سلم الغائب وان كان كل من الثلاثة يوجب وضوحا تاما فلا يلزم الخفاء اذا لم يضف بعضها لبعض ولا تحصيل الحاصل قال السنوسى فى شرح القصيد الجمهور من أهل الحق يقولون السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم مباينتان فى الحقيقة وان شاركتاه فى أنهما صفتان كاشفتان متعلقتان

تقرأ فيه ومذهب أهل السنة ان السمع والبصر ادراكان لا يتوقفان الا على محل يقومان به واختصاص بعض الأعضاء فى حقنا انما هو بأجر اعادة الله تعالى بخلق ذلك فيه وحجتهم ان قبول المحل للادراك نفسى له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال ومن قال من المعتزلة انه سميع بنفسه بصير بنفسه فهو يردهما الى العلم اه من شرح الكبرى قوله ﴿وعلى انهما مباينان للعلم الخ﴾ أى وهو قول الجمهور وهو التحقيق قال الشيخ زروق التحقيق عدم رجوعهما اليه نعم أحكامهما راجعة اليه فكل مبصر مسموع معلوم ولا عكس قوله ﴿يباين الحاصل الخ﴾ يعنى ان الانكشاف الحاصل بهما متعدد مع اتحاد المدرك بذلك ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل ولا اجتماع المثلين بل كل متعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه ليس عين حقيقة سواه قوله ﴿كما فى الشاهد﴾ أى الحاضر المدرك بالحواس والمراد بالغائب مالا يدرك بالحواس كما فى الكبرى ولا يستغنى بكونه عالما عن كونه سميعاً بصيرا لما نجد من الفرق الضرورى بين علمنا بالشىء حال غيبته و بين تعلق سمعنا و بصرنا به قبل اه وأصل هذا الفرق للفخر الرازى فى المعالم رد به على الكعبى ومن تبعه قال لأنا اذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه وسمعناه وجدنا تفرقة بديهية دالة على الأبصار والاسماع مغايران للعلم واعترضه شارحه شرف الدين بل مجرد التفرقة لا ينتج ان تكون التفرقة بينهما نوعية وانهما نوعان خارجان عن العلم وهذا محل النزاع ولا مانع من رجوعهما الى كثرة المتعلقات وقلتها فان البصر يتعلق بالهيآت الاجتماعية والعلم لا يتعلق بها فى حال الغيبة ولذا يقال ليس الخبر كالعيان أو يقال له ما المانع من رجوع التفرقة الى محل العلمين فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى فى القلب بخلق مثاله و يعدم من العين اه قال أبو العباس المنجور فى حاشية الكبرى و كون الادراكات من جنس العلم وحقيقته أو مخالفة له مسألة ضعيفة عليها اشكالات قوية من الجانبين طالع شرح الارشاد للمقترح وصعوبة هذه المسألة واشكالها كمسألة الأحوال ولكل

بالشيء على ماهو به وهو أحد قولى الشيخ الأشعرى والقول الثانى مانقله عنه ابن التلمسانى فى شرح المعالم أنهما من جنس العلم الا أنهما لا يتعلقان الا بالموجود والعلم يتعلق به و بالمعدوم قال وهما مع ذلك صفتان زائدتان على العلم اه وفى جعلهما زائدتين على العلم مع أنهما نوعاه نظر والحق وهو المصرح به فى شرح المقاصد والمواقف أنهما على هذا القول غير زائدتين عليه فان قيل يلزم عليه تكثر العلم وهو صفة واحدة قلنا يجوز أن يكون التنوع راجعا الى التعلقات فقط كامر فى الكلام بأن يكون هناك تعلق يشاكل تعلق بصرنا بالمبصرات وتعلق يشاكل تعلق سمعنا بالمسموعات تقريبا والا فلامناسبة ولامشاكلة كما أشار اليه فى شرح المقاصد والأولى كما قال الكمال ابن أبى شريف أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك و بأنهما ليسا كصفتى الخلق واعترفنا

من القولين فيها أيضا حجج كثيرة وقد قلل المؤلف الكلام فى المسألتين . قوله ﴿ مانقله عنه ابن التلمسانى الخ ﴾ وعبارته كما عند المنجورانهما من جنس العلم الا أنهما لا يتعلقان الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمعين اه وأبدل (سى) فى شرح الكبرى المعين فى الأول بالمعلوم وفى الثانى بالمقيد قال المنجور والتعبير بالمعلوم ليس ببين واحترز بالمعين أو بالمعلوم عن الحقيقة الكلية وهى المراد بالمطلق فانها لاتدرك الا بالعلم ولا تدرك بالبصر ونحوه . قوله ﴿ وهما مع ذلك الخ ﴾ نحوه فى شرح الكبرى واعترضه بعض الحواشى بأن كونهما من جنس العلم أى نوعان منه مع زيادتهما عليه فيه تدافع والتفريق بين القولين لم يظهر له معنى حقيقى . قوله ﴿ فى شرح المقاصد ﴾ ونصه المشهور من مذهب الأشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم و يكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات اه وعليه فالقول بالنوعية ليس خاصاً بالكعبى ومن تبعه . قوله ﴿ كما أشار اليه الخ ﴾ ونصه عقب مامر فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا أنواعا مختلفة على مامر فى مبحث العلم قلنا يجوز أن يكون له صفة واحدة هى العلم لها تعلقات مختلفة هى الأنواع المختلفة بأن تتعلق بالمبصرات مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قوله ﴿ كما قال ابن أبى شريف ﴾ ونصه زيادة الانكشاف على البارى محال والتحقيق ان النقل ورد باثبات صفة السمع والبصر واثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوان و بصره محال فذهب بعض علماء الكلام الى انهما يرجعان الى العلم لأن السمع نوع علم وكذا

بعدم الوقوف على حقيقتهما ثم إن البصر القديم يتعلق بالموجودات من الواجبات والجائزات الذوات والصفات الوجودية تعلقا تنجيزيا فقط قديما بالنسبة للموجودات القديمة وحادثا بالنسبة للموجودات الحادثة ولاتفاوت بين الموجودات كلها بالنسبة الى بصره سبحانه فكما يبصر الجلى والأجلى يبصر الخفى والأخفى كما أشار اليه فى قوله الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين أى يراك حين تقوم فى كل وقت من ليل أونهار فى ضياء أو ظلمة وتقلبك أى تنقلك فى أصلاب الآباء من الأنبياء والعارفين وأى خفى أخفى ممـا فى الأصلاب. ولقد أحسن صاحب القرطبية اذ قال

و يبصر الذرة فى الظلماء   كما يرى ماغاب تحت المـاء

وفى الكشاف فى تفسير مابعوضة مانصه وفى خلق الله حيوان أصغر منها ومن جناحها

البصر والأولى أن يقال لمـا ورد النقل بهما آمنا بذلك وبأنهما ليسا كصفتى الخلق واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما اه ونحوه للسيد فى شرح المواقف . وقوله ﴿لأن السمع نوع علم الخ﴾ فيه اشارة الى أن من قال أنهما من جنس العلم أو نوعان من العلم ليس مراده الجنس والنوع المنطقيين بل مراده أن السمع علم والبصر علم وكذا سائر الادراكات والعلم حقيقة واحدة ومقوليته على افراده كمقولية الانسان والبياض لا كمقولية الحيوان مثلا وبهذا يجاب عمـا يقال يلزم من قال أنهما من جنس العلم أنهما يتعلقان بجميع أقسام الحكم العقلى كالعلم لأن ماثبت للأعم يثبت للأخص أشار له ابن زكرى انظر (جس) ثم البصر القديم الخ تقدم فى السمع أن كلا منهما له ثلاث تعلقات فانظره وأسقط (ش) هنا التعلق الصلاحى القديم للبصر بالنسبة للموجودات قبل وجودها . قوله ﴿الجلى والأجلى الخ﴾ أى بالنسبة الى بصرنا وكذا يقال فيما بعده . قوله ﴿أى تنقلك الخ﴾ هذا التفسير مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما وروى عنه أيضا ويرى تقلبك فى صلاتك فى حال قيامك وغيره وقيل مع المصلين فى الجماعة أى يراك اذا صليت وحدك ومع الجماعة حكى عن مقاتل بن سليمان أنه قال لأبى حنيفة هل تجد صلاة الجماعة فى القرآن فقال لم يحضرنى فتلا عليه هذه الآية وقيل يرى تصرفك وذهابك ومجيئك فى أصحابك وقيـل غير ذلك . قوله ﴿فى تفسير الخ﴾ أى فى قوله تعالى إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا الآية واعلم أولا أن البيضاوى ذكر كلاما حسنا يتعلق بفائدة التمثيل فقال لمـا كانت الآية السابقة متضمنة لأنواع من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وماهو الحق له والشرط فيه وهو أن يكون على وفق الممثل له من الجهة التى يتعلق بها التمثيل فى العظم والصغر والخسة

ربمارأيت فى تضاعيف الكتب العتيقة دويبة لايكاد يجليها البصر الحاد الاتحركها فاذاسكنت فالسكون يواريها ثم اذا لوحت لها بيدك حادت عنها وتجنبت مضرتها فسبحان من يدرك صورة تلك وأعضاءها الظاهرة والباطنة وتفاصيل خلقتها و يبصر بصرها و يطلع على ضميرها ولعل فى خلقه ماهو أصغر منها وأصغر سبحان الذى خلق الأزواج كلها الآية وأنشدت لبعضهم

يامن يرى مد البعوض جناحها   فى ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى عروق نياطها فى نحرها   والمخ فى تلك العظام النحل

والشرف دون الممثل فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وابرازه فى صورة المشاهد المحسوس ليساعدفيه الوهم العقل فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لأن من طبعه الميل الى الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الأمثال فيمثل الحقير بالحقير والعظيم بالعظيم وان كان الممثل أعظم من كل عظيم كما مثل غل الصدر فى الانجيل بالنخالة والقلوب القاسية بالحصاة ومخاطبة السفهاء باثارة الزنابير وفى كلام العرب أسمع من قراد وأطيش من فراشة وأعز من مخ البعوض لاماقالت الجهلة من الكفار لما مثل الله حال المنافقين بحال المستوقد وأصحاب الصيب وعبادة الأصنام ببيت العنكبوت وجعلها أقل من الذباب وأخس منه الله أعلى واجل من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت اه ومافى الآية ابهامية وهى التى اذا اقترنت باسم نكرة أبهمته وزادته عموما كقولك اعطنى كتابا ماتريد أى كتاب أوصلة للتأكيد والبعوضة مفرد البعوض وهو المعروف بالناموس واشتقاقه من البعض وهو القطع وفى الخازن البعوض صغار البق وهو من عجيب خلق الله تعالى فانه فى غاية الصغر وله خرطوم مجوف يغوص فى جلد الفيل والجاموس والجمل فيبلغ منه الغاية حتى أن الجمل يموت من قرصه اه. قوله ﴿ وربما رأيت ﴾ بفتح التاء بدليل مابعده وتضاعيف الكتب تكامشها وطياتها ويجليها أى يظهرها قلت وقد رأيناها لونها البياض المشوب بصفرة بحيث تشبه الأوراق القديمة وذلك مما يزيد فى خفائها . قوله ﴿ وأنشدت لبعضهم ﴾ فيه رد على من استدل على توبته من الاعتزال بهذه الأبيات لأنه صرح بأنها ليست له وعلى تقدير أنها له فليست صريحة فى ذلك ولأنهم أى المعتزلة لايعدون ماهم عليه معصية بل هو عين الحق والصواب عندهم . قوله ﴿ مد البعوض لخ ﴾ فالميم والدال من اضافة المصدر الى فاعله وجناحها مفعوله والبهيم الذى لايخالط ظلمته شىء من الضوء والأليل شديد الظلمة يقال ليل أليل

إغفر لعبد تاب من فرطاته ماكان منه فى الزمان الأول

وأنشد غيره بعد البيت الثانى مانصه

ويرى خرير دمائها متسلسلا فى جسمها من مفصل فى مفصل
ويرى مكان الوطء من أقدامها فى سيرها وخطيطها المستعجل
ويرى وصول غذا الجنين ببطنها فى ظلمة الأحشا بغير تعقل
ويرى ويعلم كل ماهو دونها سبحانه من مالك متفضل
امنن على بتوبة أمحو بها ماكان منى فى الزمان الأول

وذهب الصوفية الى تعلق بصره تعالى بالمعدومات فى الأزل على ماتوجد عليه فيما لايزال بل رؤية الشيء قبل وجوده قد تقع للأنبياء والأولياء ففى الحديث مالى أرى الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر والمتبادر من ذلك أنها رؤية بصرية (ذى واجبات) جملة مؤكدة لما سبق تمم بها البيت ﴿تنبيه﴾ مرجع ماذكر الناظم من الصفات الى ثلاثة أقسام أحدها النفسية وتسمى حالا نفسية وهى الوجود وتقدم أن معنى الصفة النفسية الحال التى لايعقل تقرر الشيء فى الخارج بدونها من غير أن تكون معللة بعلة سواء كانت قديمة كالوجود لمولانا وصفات

والنياط بالكسر عرق متصل بالقلب من الوتين اذا قطع مات صاحبه قاله فى المصباح وحينئذ فالاضافة للبيان والجمع فى عروق للتعظيم أو باعتبار افراد البعوض وفرطاته أى زلاته وتقصيراته قال فى (ق) فرط فروطا بالضم سبق وتقدم وفى الأمر فرطا قصر به وضيعه ثم قال و بضمتين الظلم والاعتداء والأمر المجاوز فيه عن الحد اه المراد منه ومن هذا الأخير قوله تعالى وكان أمره فرطا كما فى المختار وقوله ﴿فى الزمن الأول﴾ أى المتقدم عن التوبة كزمان الشباب وقوله ﴿بغير تعقل﴾ أى بغير نظر بمقلة قال فى المصباح المقلة شحمة العين التى تجمع سوادها وبياضها ومقلته نظرت اليه . قوله ﴿وذهب الصوفية الخ﴾ تقدم نحوه فى السمع وأنه يسلم لهم فى ذلك ولا يعترض عليهم بكلام المتكلمين لأنه مجرد اصطلاح وظاهر الكتاب والسنة يشهد للصوفية قال ظم رحمه الله تعالى ذى واجبات . قوله ﴿صفة مؤكدة الخ﴾ أى لأن وجوب تلك الصفات مستفاد من قوله يجب لله الخ . قوله ﴿وتقدم الخ﴾ تقدم له نحو ماذكره هنا لأنه قال الصفة النفسية للشيء هى الحال اللازمة له مادام متحققا فى الخارج لامن أجل قيام معنى كالتحيز للجرم فقوله هنا من غير الخ تبع فيه (سى) وفيما مر عدل عنه الى قوله لامن أجل الخ وتقدم مايتعلق بذلك فانظره . قوله ﴿كالوجود﴾ الكاف استقصائية على المشهور من

ذاته أو حادثة كالتحيز للجرم واللونية للسواد وثانيها السلبية وهى التى سلبت معنى لا يليق به تعالى بأن يكون مفهومها عدميا وهو عدم ذلك المعنى كالقدم فانه سالب للحدوث وكذا البقاء والغنى المطلق والمخالفة للحوادث والوحدانية وثالثها صفات المعانى وصفة المعنى عندهم هى الصفة الموجودة فى نفسها سواء كانت قديمة كعلمه تعالى وقدرته أو حادثة محسوسة كانت كبياض الجرم وسواده أو معقولة كعلم زيد وحياته وقد عد الناظم صفات المعانى الواجبة له تعالى سبعاً وهى القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام واختلف فى ثامنة وهى ادراك المذوقات والمشمومات والملموسات واللذائذ والآلام فأثبتها قوم قياسا على السمع والبصر من غير اتصال ولا تكييف وهؤلاء منهم من جعل الادراك صفة واحدة ومنهم من جعله صفات متعددة

أن الصفات الخمس التى بعدها ليست نفسية كما تقدم عن الفهرى وتبعه (سى) وغيره . قوله ﴿وهى ادراك الخ﴾ هو فى حق الحادث تصور حقيقة الشيء المدرك بالفتح عند المدرك بالكسر وأما فى حقه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة والمشمومات كالروائح الطيبة والمذوقات كالحلاوة من غير اتصال بمحالها التى هى الأجسام ولا تكييف بكيفيتها لأن ذلك انما هو عادى قد ينفك عنه وقيل يدرك بها كل موجود . قوله ﴿واللذائذ والآلام﴾ أسقطهما بعضهم لأنهما تابعان للمس أو الشم أو الذوق وزادهما بعضهم لأنهما قد يكونان بأمر وجدانى باطنى . قوله ﴿من غير اتصال﴾ أى بالمذوقات ومامعها وقوله ﴿ولا تكييف﴾ أى بكيفية بصفة مخصوصة فلا يجوز أن يقال إنه تعالى يتصف بالتلذذ بصفة ادراك المذوقات مثلا قال فى المقاصد المذهب أنه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا أن الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الأجسام مع أنها لاتنبىء عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شممته فلم أدرك ريحه اه ونسبه فى الشرح لامام الحرمين قوله ﴿فأثبتها قوم الخ﴾ منهم الباقلانى وامام الحرمين واستدلوا بأن الادراكات المتعلقة بتلك الأشياء زائدة على العلم بها للفرق الضرورى بينهما وانها هى كالات كما قيل فى السمع والبصر وكل حى قابل لهـا فاذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها وهى نقص والنقص عليه تعالى محال فوجب أن يتصف بتلك الادراكات على مايليق به تعالى زيادة على العلم اه لكن قولهم فاذا لم يتصف الخ دعوى فاسدة لمنافاة العلم لتلك الاضداد وقد وجب اتصافه تعالى بالعلم . قوله ﴿صفة واحدة﴾ أى تتعلق بتلك الأمور الثلاثة أو الأربعة . وقوله ﴿ومنهم من جعله الخ﴾ منهم (سى) فى شرح الكبرى جعله ثلاث إدراكات واحد يتعلق بالمذوقات وواحد بالمشمومات

باعتبار هذه الأنواع ونفاها قوم وقالوا يستحيل اتصافه تعالى بها لما تستلزمه من الاتصال الذى هو صفة الأجسام واكتفى هؤلاء بصفة العلم الشامل لكل معلوم فتدخل الطعوم والروائح والملموسات فى عموم المعلومات وهذا ضعيف لأن توقف ادراك الثلاثة على الاتصال انما هو عادى لاعقلى وأما الاكتفاء بصفة العلم عن الادراك فانما يحسن عند من يجعل السمع والبصر أيضاً من قبيل العلم وقد تقدم أن الأصح الذى عليه الأكثر خلافه وبعضهم توقف فى الادراك هل هو صفة مستقلة واجبة له تعالى أوهو العلم والوقف هو مختار المقترح وتلميذه الشريف التلمسانى والشيخ السنوسى والى الخلاف أشار المقرى فى اضاءة الدجنة بقوله

وأثبت الادراك قوم واكتفى بالعلم نافيه وبعض وقفا

وعلى القول به فيتعلق بكل موجود كالسمع والبصر قال فى الاضاءة

وواحد بالملموسات وعليه فجعل هذه الثلاثة صفة واحدة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فان قلت كيف اجترأ صاحب هذا القول على التعدد مع أن الصفة القديمة لا تتعدد بتعدد متعلقاتها كالعلم والقدرة قلت أجيب بأن ذلك اذا اتحدت كيفية التعلق كالانكشاف فى العلم وكيفية اللمس غير كيفية الشم وكلاهما غير كيفية الذوق وثمرة كل واحدة غير ثمرة الأخرى وان كان المولى تعالى منزها عن سمات الحدوث . قوله ﴿ونفاها قوم الخ﴾ قال الشيخ المنجور فى حواشى الكبرى القائلون بنفيها هم الجمهور . وقوله ﴿لما يستلزمه الخ﴾ أى لأن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا فلا يتصور انفكاكها عنه والاتصال محال عليه تعالى واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ويأتى جوابه عند (ش) . قوله ﴿بصفة العلم الخ﴾ أى لأن احاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن اثباتها حيث لم يرد بها سمع ولادل عليها فعله تعالى وأما قوله تعالى وهو يدرك الأبصار فمعناه يحيط بها علما وبصرا وسمعا . قوله ﴿فانما يحسن﴾ أجيب بأن السمع والبصر ورد النص بهما بخلاف الادراك قال البيجورى على الجوهرة والاختلاف فى الادراك مبنى على الاختلاف فى دليل السمع والبصر والكلام فمن أثبتها بالدليل العقلى أثبت هذه الصفة ومن أثبتها بالدليل السمعى نفاها لأنه لم يرد بها سمع قوله ﴿وبعضهم توقف الخ﴾ أى لم يجزم بواحد من القولين لتعارض الأدلة وهو الأصح ومذهب المحققين . قوله ﴿فيتعلق بكل موجود﴾ نحوه (لسى) قال (د) هذا ينافى مامر من أنه انما يتعلق بالمذوقات وماذكر معها وأجيب بأن هذا اشارة الى طريقة ثانية والحاصل أن المسألة ذات أقوال ثلاثة الأول أنها ادراكات

وحكم الادراك لدى من قال به حكمهما فاتفرغن فى قالبه

ثلاثة كل واحد يتعلق بشىء خاص وقيل أنه ادراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل ادراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فله تعلق صلاحى قديم وتنجيزى حادث بالنظر لذواتنا فانكشاف ذواتنا به تنجيزى حادث وصلاحيته فى الأزل لانكشاف ذواتنا واوصافنا به عند وجودنا صلاحى قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أى انكشافهما به تنجيزى قديم واما على القولين الأولين فله تعلق تنجيزى حادث وصلاحى قديم اه تتمة قال (جس) فى التنبيه الثانى علم مما تقدم فى صفات المعانى أنها باعتبار التعلق ونفيه قسمان عند القائلين بأن الحياة لاتتعلق بشىء والذى يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه بأقسام الحكم العقلى وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام فالأول العلم والكلام والثانى القدرة والارادة والثالث السمع والبصر وتنقسم أيضا باعتبار أن التعلق تعلق تأثير وتعلق انكشاف وتعلق دلالة و باعتبار أن التعلق تنجيزى وصلاحى أقسام وقد أشار الى ذلك شيخ شيوخنا مولاى عبد السلام القادرى رحمه الله تعالى فى قوله

كل المعانى صفة تعلق إلا الحياة مالها تعلق
وذا التعلق رعاك الله تعلق التأثير أو سواه
أما الذى التأثير قد أفاده فذلك القدرة والارادة
ولكلامه الدلالة تضف وماسوى ذا فتعلق انكشف
والكل الا العلم فى التمييز ينقسم للصلاحى والتنجيزى
فلا تصف علما من العليم إلا بتنجيز له قديم
وللارادة التعلقان وقيل كالعلم على إيقان
والسمع والبصر والكلام حيث اعتبار حادث يرام
لها تعلقان ناجز طرا وصالح هو قديم لأمرا
ومالها لذا اعتبار الأزل سوى قديم ناجز فحصل اه

وقد اقتصر فى التعلقات على مااشتهر عنده وارتكب الاختصار لضيق النظم وتقدم ان القدرة لها تعلقان بحسب الاجمال وأما بحسب التفصيل فلها سبعة والارادة لها تعلقان صلاحى قديم وهو صلاحيتها أزلا لتخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه وتنجيزى قديم وهو تخصيصها للممكن

وبقى على الناظم من صفات البارى ثلاثة أقسام أحدها المعنوية وهى أحوال معللة فى التعقل بصفات المعانى ولذا نسبت الى المعنى فقيل فيها معنوية وكانت على عدد صفات المعانى وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالماً وحياً وسميعاً وبصيرا ومتكلما ومدركا على القول به فالكون

أزلا ببعض مايجوز عليه وزاد بعضهم تنجيزى حادث وتقدم انه لاحاجة اليه لأنه اظهار للتنجيزى القديم والعلم له تعلق واحد على الصحيح تنجيزى قديم وقيل له تعلق صلاحى قديم وتنجيزى حادث وللسمع والبصر والادراك على القول به ثلاث تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقها أزلا بذاته تعالى وصفاته وصلاحى قديم وهو تعلقها بالموجود الجائز قبل وجوده وتنجيزى حادث وهو تعلقها به بعد وجوده وللكلام ثلاثة تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقه بغير الأمر والنهى فيتعلق بالواجب كذاته تعالى وصفاته أى يدل على وجوبها وبالمستحيل كالشريك أى يدل على استحالته وبالجائز أى يدل على جوازه ويتعلق أيضاً بالوعد والوعيد وغيرهما أى يدل عليهما والثانى تعلق صلاحى قديم وهو تعلقه بالأمر والنهى ان اشترط فيهما وجود المأمور والمنهى فيتعلق بهماقبل وجودهما تعلقاً صلاحياً قديماً فان لم يشترط فيهما ذلك فيتعلق بهما تعلقاً تنجيزياً قديماً والثالث تعلق تنجيزى حادث وهو تعلقه بهما بعد وجودهما اه بخ من الشيخ عليش على اضاءة الدجنة وهو كالفذلكة لما مر مع زيادة . قوله ﴿وبقى على ظم الخ﴾ وحينئذ فالأقسام ستة قال فى الكبرى والقائلون بثبوت الأحوال كالقاضى والامام يقسمون الصفات الى ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر ان المتحقق أما ان يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره الأول الوجود والثانى الحال وهو أما ان يكون الغير الذى تحقق به ذات موصوفة أومعنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية والثانى الحال العنوية وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهى السلبية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام ولهم فى تعريف هذه الأقسام عبارات ثم قال ومن المحققين من يقسم صفات البارى تعالى باعتبار آخر غير ماسبق الى قسمين اضافات لاوجود لها فى الأعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهى متغيرة متبدلة والى حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لاتتغير اه قلت وفى جعل التعلق من صفات الله تعالى تسامح . قوله ﴿وهى أحوال معللة الخ﴾ قال فى شرح الكبرى وأما الصفات المعنوية فهى عبارة عن كل حال ثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات وقيل هى كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قام بها . قوله ﴿الى المعنى﴾ أى الذى هو واحد المعانى

المذكور صفة معنوية وهى من قبيل الأحوال والحال عند من أثبتها كالباقلانى وامام الحرمين صفة ثبوتية غير موجودة ولامعدومة تقوم بموجود كالكون المذكور ويعبر عنه بالقادرية

لأنه اذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده قال ابن مالك والواحد اذكر ناسباللجمع قوله ﴿ وامام الحرمين ﴾ أى فى شامله ثم رجع عنه فى المدارك كما نقله عنه الآمدى وغيره وهذا القول هو الذى رجحه سى فى شرح الوسطى فقال والنفس أميل الى القول بثبوت الأحوال لأن التعلق الذى للعلم مثلا لو لم يكتسب محله منه شيئاً لما كان فرق بين ذلك المحل وغيره مما لم يقم به علم لأن المدرك على هذا التقدير العلم لامحله والذى يقتضيه النظر والحسن أن المحل الذى يقوم به العلم مثلا يكتسب بقيام العلم به حالة زائدة على مجرد قيام العلم به وهو أن ينكشف به الشيء الذى تعلق به اه وبينه ابن زكرى الفاسى بقوله اذا قامت القدرة بالذات صارت القدرة موصوفة بقبول التأثير وبحصوله من أجل تعلق القدرة الصلاحى والتنجيزى أى صارت الذات موصوفة بكونها صالحة لأن تؤثر وبكونها مؤثرة وهومعنى القادرية وذلك أمر زائد على القدرة وعلى قيامها بمحلها فان قبول التأثير وحصوله ليس عين القدرة وانما هو بها فهى منشأه وهو مبنى عليها لكن اللازم هو القبول فهو معنى ثابت للذات وليس وجوديا كالقدرة وكذا القول اذا قام العلم بالذات صارت موصوفة بكونها مطلعة على الأشياء وعالمة بها وذلك زائد على حقيقة العلم اذهى صفة يصح بها ذلك ويترتب عليها والمرتب غير المرتب عليه وهكذا جميع الصفات المتعلقة فان التعلق يصير المتعلق بالفتح منسوبا لموصوفها أى الذات فيلزم من قيام الصفة المتعلقة بالذات بسبب تلك النسبة ثبوت صفة أخرى لها اه وقال المنجور فى حاشية الكبرى وقدبنى المؤلف هذه العقيدة وغيرها من عقائده على ثبوت الحال مع قوله فى حدوث العالم المحققون أن الحال محال وأنه لاواسطة بين الوجود والعدم اه قلت وكذا يؤخذ ترجيحه للقول بنفى الحال من نسبته للأشعرى وكثير من المحققين وتقدم فى الادراك عن المنجور أنها من المسائل الصعبة . قوله ﴿ صفة جنس فى الحد ﴾ وخرج عنه ماليس بصفة كالذوات وقوله ﴿ ثبوتية ﴾ أى منسوبة الى الثبوت من نسبة الجزئيات للكلى وانما نسبة له لأنها ثابتة فى خارج الذهن وهومعنى ثبوتها فى نفسها قال (ع) قدبحث بعضهم فى هذا التعريف بأنه غير جامع وذلك أن تعريفها بالصفة يخرج غير الصفة والمنقول عن القائلين بالحال أن جميع الأمور المشتركة والمميزة عندهم أحوال وقدتكون صفة قائمة بغيرها وغيرصفة . قوله ﴿ غير

والعالمية مثلا فهما غير القدرة والعلم وغير قيامهما بالمحل بل القادرية والعالمية صفتان لازمتان لقيام القدرة والعلم بالمحل واللازم غير الملزوم ألا ترى تقول قام به العلم فكان عالماً فتعطف بالباء الدالة على التسبيب ونظيره فى الصفات الحادثة البياض والأبيضية لازمة لقيام البياض بالمحل تقول قام به البياض فكان أبيض فان قيل يلزم من كون المعنوية مسببة عن المعانى ومرتبة عليها ومعللة بها أن تكون حادثة واتصاف الذات العلية بالحوادث محال قلنا السببية والترتيب والتعليل بحسب التعقل كما أشرنا اليه لا توجب ترتباً فى الخارج وتقدما وتأخرا حتى يلزم الحدوث ونفى الأشعرى الحال وقال لا واسطة بين الوجود والعدم و كون الذات عالمة هو عين قيام العلم بها لا زائد عليها وقيام الصفة بموصوفها وصف نفسى لها لا يوجب لمحلها صفة أخرى وعلى كلا المذهبين لا تحقق

موجودة﴾ أى فى خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها ولا معدومة فى خارج الاذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل واسطة بين الموجود والمعدوم وخرجت الصفات الوجودية . وقوله ﴿تقوم بموجود﴾ أى كالذات العلية و كذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لأنها تابعة للمعانى الموجودة وهى لا تقوم الا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وخرجت صفات السلوب فانه ليس من شأنها القيام بالموجود . قوله ﴿كالكون المذكور﴾ أى كونه تعالى قادرا الخ فالكون المذكور صفة ثابتة فى نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة مثلا فعندنا صفتان احداهما وجودية وهى القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهى الكون قادرا مثلا . قوله ﴿غير القدرة والعلم الخ﴾ قال ابن التلمسانى هاهنا أمور أربعة ذوات وصفات وأحوال وتعلقات فالقاضى أثبت الجميع والأشعرى والأستاذ أثبتا الجميع الا الأحوال قالا فان مازعموا أنه حال وهو اختصاص الزائد على معقول الذات والصفة فهو مجرد نسبة فى العقل فقط والمعتزلة أثبتوا الذات بدون الصفات وأبو الحسن البصرى أثبت الذات والتعلقات كما صار اليه الفخر قاضيا بصحة تجردها عن الذات العلية اه نقله المنجور . قوله ﴿مسببة عن المعانى الخ﴾ المراد من هذه العبارات الثلاث و كذا من عبر بالفرعية التلازم فى التعقل لأن اتصاف محل بكونه قادرا مثلا لا يصح الا اذا قامت به القدرة وليس المراد بكون المعانى عللا للمعنوية أنها أوجدتها حتى تكون حادثة كما هو فرض السؤال . قوله ﴿ونفى الأشعرى﴾ تقدم أن هذا القول هو الذى رجحه فى شرح الكبرى وصححه فى جمع الجوامع فقال والأصح أنه لا حال ولا واسطة بين الوجود والعدم خلافا للقاضى وإمام الحرمين اه ونسبه السبكى لأكثر الأشعرية

للكون المذكور دون قيام صفات المعانى بالذات فما زعمته المعتزلة من كونه تعالى قادرا لذاته لا لقيام القدرة به وهكذا غير معقول بل نفيهم للمعانى ملزوم لنفى الكون المذكور أيضاً المسمى

قوله ﴿وعلى كلا المذهبين الخ﴾ أما على الأول فلان الكون المذكور لازم لقيام المعانى بالذات وأما على الثانى فلان الكون المذكور هو عبارة قيام تلك المعانى بالذات كما مر عند (ش) وقال د اعلم أن هذه الصفات المعنوية واجبة له تعالى اجماعا على مذهب أهل السنة وعلى مذهب المعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف انما هو فى معنى قيامها بالذات العلية فمن قال بنفى الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على ذلك ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست بموجودة ولا معدومة عدما صرفا بل واسطة أى لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم اه. قوله ﴿من كونه قادرا لذاته الخ﴾ يعنى أنهم رتبوا المعنوية على الذات ولم يرتبوها على المعانى كاهل السنة فقالوا ان الذات من حيث انكشاف العلم بها علم ومن حيث التأثير قدرة وهكذا ورد عليهم أهل السنة بأنه يلزم عليه أن تكون الذات العلية علما وقدرة وهكذا وكون الحياة علما وارادة الخ وكون العلم قدرة وارادة الخ وكذا سائر المعانى وذلك محال. قوله ﴿غير معقول﴾ وذلك أنه لولا قيام العلم بالذات لم يصح أن يقال فيها عالمة وكذا يقال فى الباقى قال فى جمع الجوامع ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه إسم خلافا للمعتزلة اه وروى أن اعرابيا وقف على حلقة جهم بن صفوان المعتزلى وهو يقرر للناس ماتقدم فانشأ يقول (١):

الا أن جهما كافر بان كفره ... ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد جن جهم اذ يسمى الهه ... سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضى ... لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
ايرضيك ان لو قال ياجهم قائل ... أبوك امرؤ حر خطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهى بلا بها ... طويل بلا طول قصير بلا قصر
حكيم بلا حكم وفى بلا وفا ... فبالعقل موصوف وبالجهل اشتهر

(١) أولها عند بعضهم على أن المخاطب عمر بن عبيد. أراك سقيم الفهم ياعمر جاهل عديم الحجا والعلم مستنزل النظر أترضى اذا قال ياعمر قائلة الخ مؤلف

بالمعنوية ضرورة أن نفي الملزوم يوجب نفي اللازم المساوى المسمى بالمعنوية ونفيها كفر فان قلنا لازم القول يعد قولا كفر ناهم والا فلا وعليه الأكثر ولمالك والشافعي والقاضي فيهم قولان

جواد بلا جود قوى بلا قوى . كبير بلا كبر صغير بلا صغر
امدحا تراه أم هجاء وسبة وهذا الحاك الله يا أحمق البشر (١)
فانك شيطان لعنت لأنه يصيرك عما قريب الى سقر اه

هكذا ذكر هذه الحكاية أبو القاسم الفاسي في شرح عقيدة جده سيدى عبد القادر نقلا عن الشيخ التواتي في كتابه بغية الراغب ومنية الطالب و بعضهم يحكيها عن عمرو بن عبيد المعتزلي مع مخالفة في الأبيات . قوله ﴿ونفيها كفر الخ﴾ يعني أن من قال ليس بقادر ولا مريد مثلا فهو كافر لأنه بمعنى اثبات العجز والكراهة له تعالى وليس هذا هو القول بنفي الأحوال لأن من نفاها يعترف بكون الذات قادرة مثلا لأجل قيام القدرة بها وانما ينفي صفة زائدة على قيام القدرة بها كما مر . قوله ﴿فان قلنا لازم الخ﴾ قال الشيخ (ح) وقد كنت قلت في هذا المعنى

هل لازم القول يعد قولا عليه كفر ذى هوى تجلا
كمثبت الأحكام للصفات مع انكاره لها فبئس ماابتدع

قوله وعليه الأكثر ورجحه غير واحد وهو الصواب وعليه عمل السلف أنظر الشفا للقاضي عياض ولكن يغلظ عليهم بوجيع الأدب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم قال الكمال وقد وقع في المواقف ما يقتضي تقييده أي القول بأن لازم المذهب لا يعد مذهبا بما اذا لم يعلم ذوو المذهب اللزوم وان اللازم كفر فانه قال من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر اه مفهومه أنه ان علمه كفر للالتزامه اياه اه قلت و يؤخذ التقييد المذكور من كلام الشفا حيث قال فيها لأنهم اذا وقفوا على ذلك قالوا لا نقول ليس بعالم ونحن وأنتم نتبرءوا من القول بالمآل الذى أشرفتموه لنا ونعتقده نحن وأنتم انه كفر بل نقول ان قولنا لا يؤول اليه اه قال المحلى أما من خرج لبدعته عن أهل القبلة كمنكرى حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة اه فيؤخذ من مجموع كلام الكمال والمحلى أن محل الخلاف في تكفير المبتدعة يقيد بقيدين في الجملة الأول أن لا يقولوا باللازم المقتضى للكفر والا اتفق على كفرهم الثاني أن لا يخرجوا ببدعتهم عن أهل القبلة والا اتفق

(١) عند بعضهم بدله فلا أنت الا في ضلال على خطر . مؤلف

وسئل مالك مرة أكفارهم فقال من الكفر فروا يعنى أنهم انما نفوا صفات المعانى حذرا من القول بتعدد القدماء الموجب للكفر وجوابهم أن تعدد القدماء انما هو محذور فى ذوات لافى ذات وصفات واذا عرفت هذا فترك الناظم التعرض للمعنوية امابناء على قول الأشعرى بنفى الحال وأنها عبارة عن قيام المعانى بالذات لأنها زائدة عليها حتى يكون لها تحقق فى الخارج عن الذهن واما لأن مراده عد الصفات التى يجب على المكلف اعتقادها فى حق البارى تعالى والمعنوية ليست مما يجب اعتقاد اتصاف البارى به كيف وقد اختلف هل هى صفات أم لا وأما تعليل

على كفرهم أيضا والله أعلم. قوله (فقال من الكفر فروا) أى فلا يحكم عليهم به مع فرارهم منه وهذا يؤيد ما تقدم عن الكمال ومن قال بكفرهم يقول فروا منه ووقعوا فيه. قوله (لافى ذوات وصفات) أى لأن الذات مع الصفات شيء واحد وانما المحذور تعدد ذوات قديمة وما ألطف قول سيدى على بن وفا اعلم أن الذات شيء واحد لاتتعدد فيه بالحقيقة وانما خاف المعتزلة من تعدد القدماء من جهة تعينها بالصفات وذلك انما هو تعدد اعتبارى لايقدح فى الوحدة الحقيقة كفروع الشجرة بالنظر لأصلها وكالأصابع بالنظر للكف اه. قوله (واما لأن مراده الخ) هذا على القول بثبوت الأحوال وقوله والمعنوية ليست مما يجب اعتقاده الخ أى اعتقاد أن لها معنى زائدا على قيام المعانى بالذات كما مر لأن هذا القدر ليس بمتفق عليه ولايضر الجهل به وقد عد فى جمع الجوامع مسألة الأحوال مما لايضر جهله وتنفع معرفته وظم بصدد عد العقائد الواجبة اتفاقا و يضر الجهل بها هذا مراده وأما اعتقاد معناها فهو واجب اجماعا وانما الخلاف فى معنى قيامها بالذات كما مر عن (د) وهذا محل الخلاف ولايجب اعتقاده زيادة على المعنى المجمع عليه حتى عند من قال بثبوت الأحوال لأنه يكفى اعتقاد قيام معناها بالذات العلية قال جس اعلم أن اقتصار (ظم) على ماعدا المعنوية صواب حتى على القول بثبوت الأحوال لأن الحال مما لم نكلف بمعرفته وانما هو من باب ماينفع علمه ولا يضر جهله والناظم بصدد مايجب اعتقاده والحال مما لايجب اعتقاده على كل حال فاسقاطها صواب لاسيما فى مثل هذه المقدمة وفيه تنكيب على مافى الصغرى حيث ذكرها مما يجب اعتقاده وبهذا تعلم مافى قول (م) انه على القول بثبوت الأحوال لابد من ذكرها اه وعبارته أوضح من عبارة (ش) وقال (د) اعلم أن التحقيق نفى هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفى الأحوال واذا كان كذلك فالأولى للمصنف تركها كما ترك الادراك للخلاف الذى فيه فان قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن

تركه إياها بأنها لما كانت لازمة للمعانى اكتفى بها عنها فلايحسن لأن المقام مقام البسط والبيان واللزوم يخفى كثيرا وخطر الجهل فى العقائد عظيم فينبغى الاعتناء بمزيد الايضاح على قدر الامكان والقسم الثانى مما تركه الناظم صفات الأفعال وهى عبارة عن صدور الممكنات عن القدرة وهو التعلق التنجيزى لها كالخلق والرزق والاحياء والاماتة والاعزاز والاذلال والالياء

منكرها يكفر فالجواب أن الكافر هو النافى لها المثبت لضدها كالنافى لكونه عالماً وهومثبت لكونه جاهلاً وأما النافى لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهومثبت لانكشاف الأشياء له أزلا فلاضرر فيه اه وكلام المحشى هنا مع طوله غير محرر. قوله ﴿بأنها لما كانت الخ﴾ هذا التعليل ذكره (سى) فى شرح صغرى الصغرى ولكن لم يقتصر عليه بل ذكر بعده الجواب الثانى عند (ش) ونصه وسكتنا أيضا عن الصفات المعنوية أما لكونها لازمة لصفات المعانى عند من أثبت الأحوال وأما لأنها عبارة عن وجودها اه واعترض الشيخ ح الجواب الأول بما عند (ش). قوله ﴿ القسم الثانى مما تركه ظم الخ ﴾ جعله بعضهم داخلا فى قوله يجوز فى حقه فعل الممكنات ويؤيده قول (سى) فى شرح صغرى الصغرى لاشك أن الجواز لا يتطرق للذات العلية ولالصفاتها لوجوب الوجود لجميع ذلك وانما مرجع الجواز للتعلق التنجيزى للقدرة والارادة وهذا التعلق ليس بقديم ومرجعه الى صدور الكائنات عن قدرته وارادته تعالى اه قال م وهذا القسم هو المسمى بصفات الأفعال التى هى أثر القدرة والارادة اه وهناك ذكر هذا القسم جس وع واعاد (ش) الكلام عليه هناك. قوله ﴿ صفات الأفعال الخ ﴾ قال الكمال المراد بها كما قال شيخنا فى المسايرة صفات تدل على تاثير لها اسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها ويجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الأثر مخلوقا فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا بالكسر فالاسم الرزاق والصفة الترزيق أو حياة فهو المحى أو موتا فهو المميت اه . وقوله ﴿ ويجمعها اسم التكوين الخ ﴾ ماخوذ من قوله تعالى كن فيكون قال جس وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اه . قوله ﴿ وهى عبارة الخ ﴾ أصله لسى فى شرح المقدمات وزاد وهى تنقسم الى قسمين صفة فعلية وجودية كخلقه ورزقه وفعليه سلبية كعفوه تعالى عمن شاء فانه عبارة عن ترك العقوبة بناء على أن الترك فعل أوسلب العقوبة عمن يستحقها بناء على أنه ليس بفعل اه ونحوه فى شرح الكبرى ثم أن هذا الرسم مناسب لمن قال

والنزع قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك الآية وليست أزلية خلافا للحنفية كأبى منصور وأتباعه

بحدوث صفة الأفعال وهم الأشعرية وأما من قال بقدمها كالماتوريدية ومنهم النسفى فقال والتكوين صفة الله تعالى أزلية وهو تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الأزل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته وهو غير المكون عندنا اه وظاهر كلام سى والنسفى أنها صفة واحدة تختلف بحسب تعلقها وقيل أن كل واحدة من الخلق والرزق ونحوهما صفة مستقلة وهو ظاهر كلام ابن الهمام المتقدم وكذا من عبر بصيغة الجمع كالشارح وقد اختلف فى ذلك قال السعد على النسفية والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقته اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاد الله واذا نسب الى القادر يسمى الخاق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات تعلقت قدرتها بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما لا نهاية له وأما كون كل من ذلك صفة حقيقة أزلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وإن لم تكن مغايرة والأقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهوان يرجع الكل الى التكوين فان تعلق بالحياة سمى إحياء وهكذا فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصيات التعلقات اه بخ ووظيفة القدرة عند من أثبت صفة التكوين هى أن تجعل الممكن قابلا للوجود وردبان ذلك ذاتى له واجيب بأن الذاتى القبول الامكانى والمراد هنا لاستعدادى القريب من الفعل والحق كما قال السعد انه لادليل على هذا فليس الا القدرة وتعلقاتها المتجددة وهذا معنى قولهم صفات الأفعال قديمة عند الماتوريدية حادثة عند الاشعرية فالخلاف حقيقى على الوجه السابق وهو المستفاد من كلام المحققين وقيل لفظى فالاشعرى نظر لنفس الأفعال والماتريدى نظر لاستحقاقها ومبدئها قوله وليست أزلية أى قديمة عند الأشعرية لأنه لا يتصور التكوين بدون المكون بالفتح كالضرب والمضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات كما يأتى لش واجيب بأنا لانسلم ذلك والفرق أن الضرب صفة اضافية لا تتصور بدون المتضاربين أى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقة هى مبدا الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها . قوله ﴿ خلافا للحنفية الخ ﴾ أصل هذا الكلام للمحلي قال الكمال انما أشتهر القول بذلك عن ابى منصور واتباعه من الحنفية كما فى شرح العقائد وقال شيخنا فى المسايرة أدعى متاخرو الحنفية من عهد أبى منصور أنها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس فى كلام

فى قولهم بقدم صفة التكوين ولا ينافى حدوثها قول أئمتنا أنه تعالى لم يزل موجودا بجميع أسمائه

أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله فى كتابه الفقه الأكبر كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص وماذكره أبو منصور وأتباعه لاينفى هذا ويوجب كونها صفة أخرى لاترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر بل فى كلام ابى حنيفة مايفيد ان ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على مانقله الطحاوى لأنه قال وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداث البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ولامعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محى الموتى استحق هذا الاسم قبل أحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم . ذلك بأنه على كل شئ قدير هوقوله ذلك بأنه الخ تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته عليه فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل وهذا ما يقوله الا شاعرة ه عبارة المسايرة قال الكمال وانما سقتها بطولها لأنها موضحة لكلام الشارح ومؤيدة له وقال ع عقبه وهو حاصل ماحققه العضد فى شرحه لاصلى ابن الحاجب وبسطه السعد فى حاشيته قال وبه يحصل الجواب عن الأشكال المتقدم ه وحاصل الأشكال أن الصفة هى المعنى القائم بالموصوف وصفة الفعل حادثة عند الأشاعرة فلا تقوم به تعالى فكيف أطلق عليها صفة وجوابه يؤخذ من قول (ش) ولا محذور الخ ويأتى له أيضا عند قول ظم يجوز الخ وقد بحث زين الدين الحنفى فى حاشيته على المسايرة مع شيخه ابن الهمام فانظره قوله ﴿ولا ينافى حدوثها قول أئمتنا الخ﴾ هذا القول المذكور من جملة ما استدل به من قال تقدم صفة الأفعال قال (ش) فيما يأتى ودليل القائلين بقدمه أى التكوين أنه لو كان حادثا لزم ان لايسمى تعالى فى الأزل خالقا ورازقا وكلامه قديم وقد ثبت أنه الخالق الرازق وأجيب بأن معنى الخالق والرازق فى الأزل الذى له صفة بها يتأتى الخلق وهى القدرة كما يقال فى الماء فى الكوز مروى اه وهذا الجواب هو الذى أشار له هنا بقوله لأن معنى أزلية اسمائه الخ أى قدم معانى أسمائه وقوله من حيث رجوعها الخ يعنى أن قدم معانى أسمائه الراجعة الى صفات الأفعال من حيث رجوعها الى الصفات القديمة الذاتية كالقدرة والارادة وليس قدمها من حيث رجوعها الى الفعل لأن الفعل حادث وعلى هذا يحمل قول السبكى

أى معانيها الشاملة للأفعال كالخالق والرازق وتصريحهم بأنه تعالى كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق كما أنه تعالى باعث قبل البعث لأن معنى أزلية أسمائه الراجعة الى صفات الأفعال من حيث رجوعها الى القدرة لا الفعل فالخالق مثلا من شأنه الخلق أى هو بالصفة التى بها يصح الخلق وهو القدرة كما يقال فى الماء فى الكوز مرو أى بالصفة التى بها يحصل الارواء عند مصادفة

لم يزل بأسمائه وصفات ذاته قال العراقى فى شرحه خرج بقوله صفات ذاته صفات فعله كالخالق والرازق لأنها عند الأشعرى حادثة وهى مما لا يزال ولا يصح وصفه عنده بها فى الأزل فان الخالق حقيقة من صدر منه الخلق فلو كان قديما لزم قدم الخلق اه قوله ﴿فالخالق الخ﴾ قال الكمال فى شرح المسايرة اعلم أن اطلاق الخالق ونحوه بمعنى القادر على الخلق مثلا مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وأما قول أبى حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق الخ فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه وقول الزركشى أن الاطلاق حقيقة وان قلنا صفات الأفعال حادثة ففيه بحث لانه ممنوع عند الأشعرية انما يناسب طريق الماتريدية. فان قيل لو كان حادثا لصح قولنا ليس خالقا فى الأزل وهو مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عنه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدبا وكلامنا فى الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق فى الازل حقيقة لانه يؤدى الى قدم المخلوق وهو باطل اه ونقل (ع) عن ابن حجر أنه قال اختلفوا فى صفة الفعل هل قديمة أو حادثة فقال جمع من السلف منهم أبو حنيفة قديمة وقال آخرون منهم ابن كلاب والأشعرى حادثة لئلا يلزم قدم المخلوق فاجاب الأول بأنها توجد فى الأزل صفة الخلق ولا مخلوق وأجاب الأشعرى بانه لا يكون خلقا ولا مخلوق فالزموه بحدوث صفاته تعالى فيلزم تعلق الحادث بالله تعالى فاجاب بان هذه الصفات لا تحدث فى الذات شيئا جديدا فتعقبوه بانه لا يسمى فى الأزل خالقا ولا رازقا وكلام الله قديم وقد ثبت فيه أنه الخالق الرازق فانفصل بعض الاشعرية بأن اطلاق ذلك مجاز وليس المراد بعدم التسمية عدمها بطريق الحقيقة ولم يرتض هذا بعضهم بل قال وهو المنقول عن الأشعرى أن الأسامى جارية مجرى الاعلام والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز فى اللغة وأما فى الشرع فلفظ الخالق والرازق صادق عليه تعالى بالحقية الشرعية والبحث انما هو فيها لا فى الحقيقة اللغوية فالزموه باطلاق الفاعل على من لم يقم به الفعل فاجاب بأن الاطلاق هنا شرعى لا حقيقى اه . قوله ﴿ فان أريد بالخالق لخ ﴾ قال العلامة العطار هذا على أن الخلاف

الباطن وفى السيف فى الغمد قاطع أى هو بصفة يحصل بها القطع عند ملاقاة المحل فان أريد الخالق من صدر منه الخلق فليس صدوره أزليا ذكر ذلك الغزالى و بين رجوع الأسماء كلها الى

بين الأشعرى والماتريدى لفظى والحق أنه حقيقى اه . قوله ﴿وذكر ذلك الغزالى الخ﴾ ونصه أما الأسامى التى ترجع الى الفعل كالخالق ونحوه فقال قوم يوصف بكونه خالقا فى الأزل ومنع آخرون وهذا خلاف لا أصل له فان الخالق يطلق بمعنيين أحدهما ثابت فى الأزل قطعا والآخر منفى قطعا ولا وجه للخلاف فيهما اذا لسيف يسمى قاطعا وهو فى الغمد ويسمى قاطعا حال حز الرقبة وهو فى الأزل قاطعا بالقوة وفى الثانى بالفعل و كذا الماء فى الكوز مروى بالقوة وفى المعدة مروى بالفعل ومعنى كون الماء فى الكوز مروى أنه بالصفة التى يحصل بها الارواء والسيف فى الغمد قاطع أنه بالصفة التى بها القطع فالبارى سبحانه فى الأزل خالق بالمعنى الأول أى بالصفة التى يصح بها الخلق وهو بالمعنى الثانى غير خالق أى لم يصدر منه خلق وهكذا اهبخ ولا شاهد فى كلامه لمن قال الخلاف لفظى لأن موضوع كلامه هل يسمى تعالى فى الأزل خالقا مثلا أو لا يسمى وموضوع الخلاف فى صفة الأفعال هل هى حادثة أم لا قوله ﴿و بين رجوع الأسماء كلها الخ﴾ ونصه الفصل الثانى فى المقاصد والغايات و فيه رجوع هذه الأسماء الى ذات وسبع صفات على مذهب أهل السنة اعلم أن الصفات وان كانت سبعة فالأفعال كثيرة وكذا الأوصاف والسلوب ثم يمكن التركيب من مجموع صفة أو صفة واضافة أوصفة وسلب أوسلب واضافة و يوضع بازائه اسم فتكثر الأسامى و يرجع مجموعها الى مايدل على الذات أوعليها مع صفة أو مع اضافة أومع سلب واضافة أوعلى واحدة من الصفات السبع أو على صفة وسلب أوعلى صفة واضافة أوعلى صفة فعل أومع اضافة وسلب فهذه عشرة أقسام التفصيل الأول مايدل على الذات كقولك الله و يقرب منه اسم الخالق اذا أريد به الذات من حيث هى واجبة الوجود الثانى مايدل على الذات مع سلب مثل القدوس والسلام ونحوهما الثالث مايرجع الى الذات مع اضافة كالعلى والعظيم ونحوهما فالعلى هو الذات التى فوق سائر الذوات فهى اضافة والعظيم يدل على الذات من حيث تجاوز حدوث الادراكات و كذا الأول هو السابق على الموجودات والأخير هو الذى تصير اليه الموجودات والظاهر هو الذات بالاضافة الى دلالة العقل والباطن هو الذات مضافة الى ادراك الحس والوهم وقس على هذا الرابع مايرجع الى الذات مع سلب واضافة كالملك والعزيز فالملك يدل على ذات لايحتاج لشىء و يحتاج اليه كل شىء والعزيز هو الذى لانظير له الخامس مايرجع

الذات وصفاتها فى المقصد الأسنى فى شرح الأسماء الحسنى والثالث الصفات الجامعة كالألوهية والكبرياء والعظمة

الى صفة كالعليم والقادر والحى والسميع والبصير السادس مايرجع الى العلم مع اضافة كالخبير والحكيم فالخبير يدل على العلم مضافا الى الأمور الباطنة والشهيد يدل على العلم مضافا الى مايشاهد السابع مايرجع الى القدرة مع اضافة كالقهار والقوى فالقوة هى تمام القدرة والقهر تأثيرها فى المقدور الثامن مايرجع الى الارادة مع اضافة أو مع فعل كالرحمن الرحيم التاسع مايرجع الى صفة الفعل كالخالق والبارى العاشر مايرجع الى الدلالة على الفعل مع زيادة كالمجيد والكريم فالمجيد يدل على سعة الاكرام مع شرف الذات والكريم كذلك واللطيف يدل على الرفق فى الفعل اه بخ ثم ذكر أن جميع ذلك يرجع الى ذات واحدة عند الفلاسفة والمعتزلة . قوله ﴿ والثالث الصفات الجامعة الخ ﴾ هى كما فى الكبرى عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة قال المنجور أى بما فيها وهى الخمسة المتقدمة وسائر يطلق بمعنى جميع من سور المدينة وهو ما أحاط بها و بمعنى باق كما هنا من سؤر الطعام والشراب وهو باقيتهما قال القرافى ويدل على أن الجلال الذى هو صفة جامعة شاملة للنفى والاثبات أنه يقال جل بذا وجل عن كذا فالأول اثبات والثانى نفى اه وكذا يقال فى الألوهية انها شاملة للنفى والاثبات أى نفى صفات النقصان واثبات صفات الكمال لأنها استحقاق العبادة واستغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه اليه كما يأتى ان شاء الله تعالى فلايتصف بها الا من تنزه عن صفات النقصان واتصف بصفات الكمال ولذا كان اسم الجلالة جامعا لمعانى الأسماء والصفات وكذا الكبرياء قال ابن التلمسانى قال القاضى اسمه تعالى المتكبر مشعر بثبوت جميع الصفات النفسية والمعنوية وانتفاء النقائص اه وكذا العظمة هى استحقاق صفات العلو والمجد ورفعة القدر والتنزه عن كل نقص واذا علمت هذا فالناظم لم يترك الكلام على هذا القسم بالكلية لأن ماذكره ظم تفصيل لهذا القسم على سبيل الاختصار وكذا يقال فى القسم الثانى أنه لم يبق على ظم لأنه داخل فى . قوله ﴿ يجوز فى حقه فعل الخ ﴾ وأما القسم الأول فانما تركه لما ذكره (ش) وحينئذ فلم يبق على ظم شىء والله أعلم

خاتمة

ختم الله لنا بالحسنى والزيادة قال الحليمى الأسماء الحسنى تنقسم الى العقائد الخمس الأول اثبات البارى ردا على المعطلين وهو الحى والباقى والوارث ونحوها والثانية ردا على المشركين وهى الكافى والعلى والقادر ونحوها والثالثة تنزيه ردا على المشبهة وهى القدوس والمجيد والمحيط ونحوها والرابعة اعتقاد أن كل موجود من اختراعه ردا على القول بالعلة والمعلول وهى الخالق والبارى والمصور وما يلحق بها والخامسة أنه مدبر لما اخترع ومصرفه على مايشاء وهو القيوم والعليم والحكيم وشبهها اه وقسمها بعضهم الى أربعة أقسام الأول اسم الذات وهو اسم الجلالة الثانى اسم الأوصاف كالواحد والشهيد والحكيم والماجد والقوى والمتين ونحوها الثالث أسماء الأخلاق كالغفار والرحمان والشكور ونحوها الرابع أسماء الأفعال كالبديع والخالق والمبدى والمعيد والبارى والمصور والقابض والباسط والحسيب والمعز والمذل والضار والنافع والفتاح والرزاق ونحوها وقد جعلنا هذا آخر النصف الأول من هذه الحاشية المباركة جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأن يصلح منا ماظهر ومابطن بجاه نبيه الكريم صلى الله وسلم عليه وعلى آله

فهرس

﴿ الجزء الأول من كتاب النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب ﴾

(تنبيه)

أردناه اتماما للفائدة وكمالا للنفع أن ننبه هنا على ماوقع عند طبع هذا الكتاب المبارك من التحريف مما هو ناشىء من سبق القلم أوالا غفال الذى لايخلو منه بشر وجمعابين الفائدتين نبهنا أيضا على التحريف الواقع فى الشرح مشيرا بصورة (ص) للصحيفة و بصورة (س) للسطر ونعتبر السطور من اعلى الصحيفة لاصلاح خطأ الشرح ثم بعد الحرفين المذكورين نضع صورة خطأ تحته ماطبع محرفا وبعده صورة صواب وتحته ماصحح بين يدى مؤلفه بعد مراجعة نسخته والله تعالى يوفقنا ولطريق الرشد يهدينا ويجعل الخاتمة لنا ولسائر المسلمين خيرا آمين

ص	س	خطأ	صواب
٢	١	التشبيه	الشبيه
٦	١٩	وأكرامك	وأكرمك
٦	٢٠	ه الخ	ه بخ
٧	٢٢	المجرد	البحر
٩	٤	ابن رشد	ابن رشيد
٩	٥	يابن رشد	يابن رشيد
١٠	٤	والتلقاء وزيد	والتلقاء ه وزيد
١٠	١٢	والأعمال	وأعمال
١١	١٣	أم لا الخ	أم لاهو بخ
١١	١٥	التثليث وذلك	التثليث ه وذلك
١٣	٩	العربة	العربية
١٤	٦	قال	نال
١٤	١٧	تق	تو
١٥	٥	والفاعلة	والمفاعلة
١٥	٩	ورغبه	ورغبة
١٥	١٠	والمسألة الخ	والمسألة ه بخ
١٥	١١	التامر	الآمر
١٧	٩	أوليس	اذليس
١٧	١٤	للانشاء مضونها	لانشاء مضمونها
١٧	٢٣	انرل	انزل
١٧	٢٤	فيهما	وفيهما
٢٠	٢	للترك	للتبرك
٢٠	١٠	طوذلك عندهم	وذلك كاف عندهم
٢٠	١٠	طهذاالشك	هذا الشق
٢٠	١٢	وله آخر	وله قول آخر
٢٤	٢٠	وقدوقد	وقد
٢٥	٧	جميع	جمع
٢٥	١١	الاشارة	الاثار
٢٩	١	ومنهما	ومنها
٢٧	١	عمر	عمرو
٢٧	٢	افتراء	اقتران
٢٧	١٣	أم أولا	اما أولا
٢٧	١٩	فى الواحد	فى الفعل الواحد
٢٧	١٦	المعتد	المعتد
٢٩	١٦	ثم قال الزرقانى	ثم قال الزرقانى بعد
		وبحل	ماتقدم عنه وبحل

ص	س	خطأ	صواب
٢٩	١٧	(ن)	(بن)
٢١	١٢	عزجل	عز وجل
٣٣	٥	للاستغراق	لاستغراق
٣٥	١	للمعنى	للمعنوى
٣٦	١٧	ماشتمل	ما اشمل
٣٧	١	حص	حض
٣٧	٢١	بالرحمن	بلاالرحمن
٢٧	٢٢	فضل	فصل
٤٣	٤	باسمك	واباسمك
٤٣	١٦	التخليص	التلخيص
٤٥	٧	وفائدة	وفائدته
٤٦	١٣	لانها	لانها
٤٧	١٢	صبا	صب
٤٨	١٥	وهو الذى فى الى قوله الاه	وهو الذى فى السماء إلاه وفى الأرض لاه
٤٨	١٩	ماله	مأله
٤٩	٦	من اله	قوله (من أله
٤٩	١٨	السيد للعراقى	السير للعراقى
٥١	٦	قال	قاله
٥١	٢٠	من المعبود	فى المعبود
٥٢	٤	اجتمعت	اجمعت
٥٢	١٣	وهو علم	وهو مصرح بأنه صار علما بالغلبة أيضا فالأقوال الثلاثة متفقة على أنه علم فى الحالة الراهنة الخ
٥٤	١٩	من صاحب	عن صاحب

ص	س	خطأ	صواب
٥٤	٢٥	كنون	ثنون
٥٥	١١	سورة	سور
٥٧	٣	بنور	ينور
٥٨	٢	واشتقاقها	واشتقاقهما
	١١	تفسيره	تفسره
	١٣	رفقت	رققت
	٢٣	بالرأفة	بالرقة
٦٠	١	اللازم لازم	لازم لازم
٦٠	٤	فيه وأنت الخ أنت غيث	فيه وأنت غيث
٦٠	١٠	ثعامة	ثمامة
٦٠	٢٣	فنبنيه	مبنية
٦١	٢	بالرافة	بالرقة
٦١	٦	(أو المختص به الخ)	قوله او المختص به
٦١	٢٠	الرافة	الرقة
٦١	٢١	الرافة	الرقة
٦٤	١٤	(مع ان المهود الخ)	(مع ان المعهود الخ)
٦٤	٢٤	مفسدها	مفسديها
٦٦	١٩	الانشاء	لانشاء
٦٩	٥	واختاره	واختار
٧٠	٢٠	قال او العباس	قال أبو العباس البونى
		الرحن	الرحمن
٧١	١٠	حتى	متى
٧١	١٨	ولد	كولد
٧١	٢١	الاعتقاد	الاعتماد

ص	س	خطا	صواب
٧٢	٥	لايحب	لمايحب
٧٣	٢٠	فشاهدالخشية	فشاهدالعلم الخشية
٧٤	١٩	لشهودهم هذا الثناء	لشهودهم الثناء
٧٤	٢٣	(ان يظهرلى الخ)	(ان يظهر الخ)
٧٤	٤	علمينا	علينا
٧٦	١	قال لايجوز	قال يجوز
٧٦		الاوحد	الاواحد
٧٦	١١	الشيخ المناوى	الشيخ المنساوى
٧٧	١٣	والحق والكبر الحسد	والقى الكبر والحسد
٧٨	٢	الخ الرحمن	الخ الرجز
٧٨	٣	قائلا	قائلا
٧٨	١٤	وهو أصبعها	وهو أضعفها
٢٩	٢٣	على الأخير	على الاخيرين
٨٠	٨	يبقى فى المضارع	يبقى المضارع
٨٠	١٢	ولعه	ولعله
٨١	٤	الى الجر	الى الجد
٨١	٢٣	حذفت تنوين	حذف تنوين
٨١	٢٤	الأولى	الأول
٨٢	١٨	فيدخل	فيوخذ
٨٣	٥	(اندلوسى)	(اندلسى)
	١٩	وجل	وأجل
٨٤	٢	وجميع	وجمع
	٨	رؤى	رىء
	١٤	(ح) كما	الى قوله (ح) كما ذكر

ص	س	خطا	صواب
		قوله زادح فى	ذلك فى آخر كبيره (قوله فى الاختصاص زادح فى
٨٤	٢٢	قال ح	قال م
٨٤	٢٣	ونكت	ونكتا
٥٨	٥	وأما رجعة	رأما رجعة
٨٦	١٥	فى حجة	فى حجه
٨٧	٥	بالفعل وقال	بالفعل والمطلوب الابتداء بها بالفعل وقال
٧٨	٢١	ومثلها لاشموتى	ومثله الاشمونى
٨٨	٢	المضمونى عاملها	لمضمون عاملها
٨٨	٨	لامقدورة	لامقدرة
٨٨	١٠	لم يكتب	لم يكتف
٨٩	٢	بان الابتداء	فان الابتداء
٨٩	١٠	التوسيع	التوسع
٩٠	٢٢	وكانه	ولأنه
٩٢	١	ان حديثهما	ان حديثها
٩٢	٢	الحظ الكلام الى قوله على	الحظ على
٩٥	١١	اعتباره الاعقاد	اعتبار الاعتقاد
٩٦	٧	منع اخصاصه	منع اختصاصه
١٠١	١٠	الفزى	الفنرى
١٠٢	١٨	متى	حتى
١٠٣	٩	مما	فما

ص	س	خطأ	صواب
١٠٣	٢٣	(ح)	(م)
١٠٤	١	فيهما	بهما
١٠٤	١٦	مفعولين	معقولين
١٠٤	٢٠	واصله	واصلة
١٠٥	١١	أم	أى
١٠٥	١١	الوجوه	الوجود
١٠٨	٧	فيجعل	فيحمل
	٩	ويجعل	ويحمل
	٢٣	العرفى	العرف
١٠٩	٢	الحمدلله الذى	الحمد الذى
	٣	فرزنا	قررنا
	٥	العهديه	لعهدية
١١٠	٤	العراك والجم الغفير	العراك والجماء الغفير
١١٢	١٦	لانه لا يمكن ثمة استغراق وهو	انه لا يكون ثمة استغراق هو
١١٣	٢	خلاف للسيد	خلافا للسيد
١١٤	٢٢	الفزى	الفنرى
١١٧	٤	المفتخر	لمفتخر
	٧	روى	رئ
	٨	فبحثت	فبحث
١١٨	٦	الحصين	الحصن
	١٥	بقول	بقوله
١٢٠	٢٤	والمقام	او المقام
١٢١	١٣	الاسمية و يطلق	الاسمية ولذلك زاد بعضهم عقبة — والدوام لانه هو الذى اختصت به الجمله — الاسمية و يطلق
١٢٢	١٦	يتعلق	بتملق
	١٩	على الله	مع الله
١٢٣	١١	العرقان فان قيل	العرفان قيل
١٢٤	٨	(فى مقابلة نعمة)	قوله فى مقابلة نعمة
	٢٣	ما(١) او رده	ما او ردوه(١)
١٢٥	٤	اجتماعها	اجتماعهما
	١٢	عن عهده	عن عهدة
١٢٦	١٥	اثم بنقل	اتم بنفل
	١٦	ومفيد النقم	ومبيد النقم
١٢٧	٣	بان حكمة	بان حكمه
	٨	الوصفى	الوضعى
	٩	من لم يحمد	من لم يحمده
١٣٠	٧	وقوله (كلما تجرد الوجوب الخ)	وقوله (كلما تجدد الوجوب الخ)
١٣١	٤	ما كلفنا به بتعلمه	ما كلفنا بتعلمه
	٦	فعل المعلم	فعل التعليم
١٣٣	١١	فقال	مقال
	٢٣	لم يذكر	لم يذكرها
١٣٧	٧	يسلك من	يسلك المريد من
	٨	وفى الاصطلاح فى شرح	وفى الاصلاح قال السمرقندى فى شرح
	١١	الذى يعلم	الذى لم يعلم
	١٦	هبخ(ومال اليه	(ه بخ(قوله ومال

ص	س	خطأ	صواب
		ابن ناجي الخ	اليه ابن ناجي الخ)
	٢٥	طالب	طلاب
١٣٨	٢	قال الثانى	الثانى قال القلشانى
		القلشانى	
	٤	ذكر اذا	ذكر ذا
١٣٨	١٧	وكان كالامن	وكان كالثامن
	٢٣	احرى	اخرى
١٤٠	٣	لقوله تعالى	لقوله تعالى (واتقوا
		(ويعكم الله)	الله ويعلمكم الله)
١٤١	٩	لسيدنا مع	لسيدنا على مع
١٤٢	١	قدافردالشعرانى	قد أفرد الشعراء
	٨	وشرخ شباب	وشرح شباب ا
١٤٣	٩	فابقى المعالى	فابغى المعالى
	١٣	من طلب	مع طلب
١٤٤	٦	واشتهى	واشهى
	١٣	لما خانتى القسم	لما خانتى القسم
	١٥	حكما لم تعطى	حكما (١) لم تعطى
		ورقا (١)	ورقا
	١٨	قل للبيب	قل لليب
١٤٦	٢١	التصابى	التصاب
١٤٧	١٠	ولاتما	ولانعاء
١٥١	٣	بن الصلت	بن ابى الصلت
١٥٢	٢٤	ان هذه الاية	ان فى هذه الآية
١٥٣	٢٥	رحمة الله	رحمه الله
١٥٤	٦	وهو زيادة	هو زيادة
١٥٤	١٢	كثأ اللبن اذا	كثأ اذا اسندته
		اسندته	للبن

ص	س	خطأ	صواب
١٥٥	٢	ولا يقبلها الى	ولا يغفلها الا من
		قوله مذهب	لاخير فيه
١٥٥	٢		وعلى الوجوب فذهب
١٥٧	٧	موضعها	موضعا
١٥٨	٦	لكن ماقال	لكن قال
١٥٨	١٤	الى أهله	الى أصله
١٦٠	٢	ولم يعترض	ولم يتعرض
١٦٠	١٠	ثم ذكرهافى	ثم ذكرمافى
		(ش)	(ش)
١٦٦	٤	فعد	بعد
١٦٦	١٩	وقوله (قول	قوله (وقول
		ابن العربى الخ)	ابن العربى الخ)
١٦٨	٢٥	لتكرار	لتكرر
١٦٩	٢٤	المشرق والغرب	المشرق والمغرب
١٧٠	١٠	ونشره	ونشره قال
			(ش) قال
١٧٠	١٩	الخالق سبعمائة	الخالق قوله (سبعمائة
		عام	عام
١٧١	١٠	عدة الرسل	عدة الرسل اشارة
		بجمعه	لجمعه
١٧٢	١٠	التسمية فرجع	التسمية به فرجع
١٧٢	١٠	قال شهاب	قال الشهاب
١٧٢	٢٣	زيادذلك قوله :	يادة تلك الجماعة من
		تفقدها)	الملائكة السياحة
			وتفقدها
١٧٣	١	يوم القيامة ليقم	يوم القيامة مناديقم
١٧٤	٤	الأدب من	الأدب قال الحطاب
			الذى يظهر لى وافعله

ص	س	خطأ	صواب
١٧٦	٤	حديثهما	حديثها
١٧٦	٩	بزيادتهما	بزيادتها
١٧٧	١	المعروض	المفروض
١٧٧	٨	ثقيل	ثقيلا
١٧٧	١١	الهمز من	الهمزين من
١٧٨	١٤	والذى	والدى
١٧٨	٢١	قال (ح) فك	قال (م) فك
١٧٨	٢٥	ودليل	ودليله
١٧٩	٢٤	فمن	بمن
١٨٠	٥	منه بنتيجة	منه نتيجة
١٨٠	٧	وتقديره	وتقريره
١٨٠	١٤	سلمان من أهل البيت	سلمان منا أهل البيت
١٨١	١٠	فى القسم الزافع	فى القسم الرابع
١٨١	٢٥	من اتفاق	من باتفاق
١٨٢	١٧	لايشترط الاسلام	لايشترط الا الاسلام
١٨٣	٣	بجمعهم	لجمعهم
١٨٣	١٤	ويكون كفء	ويكون كفأ
١٨٤	٧	بعد اسمه	بعد الله
١٨٤	٢٠	انه الوارد	لأنه الوارد
١٨٥	٤	والباطل والبينة	والباطل أو البينة
١٨٥	٢٤	واذا الموصولات	واذا والموصولات
١٨٦	١	اضافته الى الجملة	اضافته لاضافته الى الجملة
١٨٨	١	بعدها	بعدبها
١٨٨	٦	وهو يفيد	وهو بعيد
١٨٨	٧	لامتعلقا لئلا يفصل	لامتعلقا بالعون لئلا يفصل
١٨٩	١٢	المعانى	المثان
١٨٩	١٦	بجعل	بجعل
١٨٩	١٧	بجعل	بجعل
١٩٠	٢٢	تفسير الغزال (وفائدة)	تفسير الغزالى (فائدة)
١٩١	١	القاموس بمعنى الى قوله لاتتعدى	القاموس (فى) بمعنى على لأن مادة العون انما تتعدى
١٩١	١٤	الموزن	الموزون
١٩١	١١	وقوله فعلى	وقوله يعلى
١٩١	١٤	ان الكثير	لأن الكثير
١٩٢	٧	الزناتى	الزيانى
١٩٢	٢٣	وعلى هذا الحمل	وعلى هذا يحمل
١٩٣	١	مايجعل	مايجهل
١٩٣	٤	ان نظم	ان انظم
١٩٣	٢٠	فكان البيان محيطا	فكان البيان محيط
١٩٤	١١	وارته	ولدته
١٩٤	١٩	وليس مرادهو	وليس مرادهم
١٩٦	١٥	مبدأ فى آرائه	مبرأ فى آرائه
١٩٧	٥	الكثير	الكبير
١٩٧	١١	لما	انما
١٩٨	٢٢	وكان يبدل	وكان التغ يبدل
١٩٩	١٣	فمن يرى	بمن يرى
١٩٩	١٩	المنحور	المنجور
٢٠١	١	سواء نقلت	سواء تعلقت

ص	س	خطأ	صواب
٢٠١	٦	يفقه	بفقه
٢٠٢	٧	بالمحكوم	فالمحكوم
٢٠٢	١٥	فيؤل	فيؤول
٢٠٣	٦	بالجزء	بالجزىء
٢٠٣	١٣	جبريل النبي	جبريل والنبي
٢٠٣	٢٥	بانه حمل	بانه ان حمل
٢٠٤	٨	صحيح	حجج
٢٠٤	١٣	وفى المناظرة	وفن المناظرة
٢٠٤	١٥	ان الخلاف	ان الخلافى
٢٠٤	١٧	ان خروج	أى خروج
٢٠٥	٢	من	ممن
٢٠٥	٣	لايزال أهل المغرب	لايزال أهل الغرب
٢٠٥	٦	المعروف	المعرف
٢٠٥	٩	والشبيه	والتنبيه
٢٠٥	١٢	لاصول	الاصول
٢٠٥	١٣	سعيد	سعد
٢٠٥	١٧	جهة	جملة
٢٠٥	٢٢	النشوق	التشوف
٢٠٦	١٤	سمعان	سجعان
٢٠٧	١٨	لأبى مهدى	لابن مهدى
٢٠٧	٢٣	ومالكا على	ومالكا فقلت على
٢٠٨	١	ولم ير	ولم يرو
٢٠٨	١٤	غريقة	غديقة
٢٠٨	٢٣	سنة ١٢٤ الى قوله سنة ٢٤٠	سنة ١٢٥ وأبو حذافة السهمى مات سنة ٢٥٠

ص	س	خطا	صواب
٢٠٩	١٧	السيوطى عن أبى عقبة	السيوطى فى تزيين الممالك قوله (وقد ألف ألخ) نقله السيوطى عن الزركشى فى نكته على ابن الصلاح وقال عقبه
٢٠٩	٢٣	للادلة	الأدلة
٢١٠	١	اذا	اذ
٢١٠	٤	ونشر	وشذ
٢١٠	٩	تسنفد فائدة وتحرير	تستفد (فائدة وتحرير)
٢١٠	١٣	فيه	به
٢١١	٩	والكرد	والكرك
٢١١	١٢	كفى	كمى
٢١١	١٨	الموظأ بلغنى	الموطأ بقوله بلغنى
٢١٢	١١	وأنكره	وأنكر
٢١٢	٢٠	قوله (لميسبق مالكا ألخ)	قوله (لم يسبق الخ)
٢١٥	٢٠	ذلك له	ذلك كله
٢١٦	٢٠	مازاد بعو	مازال بعد
٢١٦	٢١	الاسواط حليا	لأسواط كانت حليا
٢١٧	٤	غفر	عفو
٢١٧	١٣	انعام	العالم
٢١٧	١٨	ويجى	ويحيى
٢١٨	٣	وعام فقط الى	وعام فقط مات

ص	س	خطأ	صواب
		وقد مات	مالك الرضي وقد
			قضى
٢١٨	٥	وذلك فقط	وذاك قعط غير
			أن لاتورية فيه
			ولاالشارة تعميه
			فقلت لما أن
			رأيت ذلك تاريخه
			قولك فاز مالك
٢١٨	٦	المقرى لفظ فقط	المقرى أن لفظ
			فقط
٢١٨	٧	بشدة الصياح	شدة الصياح
		والضرع	والصرع
٢١٨	١٠	عز	أعز
٢١٨	١٨	يحرس	يحدث
٢١٨	١٩	الشان على	الشان لايورث
٢١٨	٢١	أبي على	أبي الحسن على
٢١٩	٢	خمسة	قسمة
٢١٩	٥	اذا	اذ
٢١٩	٦	باسنا	فاسنا
٢١٩	١١	رده	رد
٢١٢	٦	الابى	لأبى
٢٢١	١	عبد التميمى	عبدالله التميمى
٢٢١	٤	ذكره	ذكر
٢٢٢	١٢	الاشياخ	الاشياء
٢٢٢	١٦	وروى	ورىء
٢٢٢	٢١	ومحمد	ومحمدا
٢٢٣	٢١	وذا	وذو

ص	س	خطأ	صواب
٢٢٤	١	العجم	العجمى
٢٢٤	٢	مع	على
٢٢٤	٤	اقتنعت حتى اذنتنا	امتنعت حتى اذنت
٢٢٤	٢٥	فيكمله	فيكلمه
٢٢٥	٤	تغبر	تغير
٢٢٥	٦	حصره	حضرة
٢٢٥	٢١	مهام	مهامه
٢٢٦	١	فا	فما
٢٢٧	٧	لاعتقاد)	الاعتقاد)
٢٢٧	١١	فليعتقد	فليعتمد
٢٢٨	٢٢	فلااستحقاق	بلااستحقاق
٢٢٩	١٠	والفعل	والفصل
٢٣٠	٧	آخر	آخرا
٢٣٠	١٥	على بينهما	على ان بينهما
٢٣١	١٨	الازلية	الاولية
٢٣٢	٦	على معرفته	على مامعرفته
٢٣٣	٧	الحاصل	الحامل
٢٣٤	١٥	فيوقف	فيتوقف
٢٣٥	١٤	للقراءة	لقراءة
٢٣٥	٢٥	فهذا	بهذا
٢٣٨	١٧	الاقتصار	الاختصار
٢٣٩	٢٠	بالقول	بالقوة
٢٤١	١٦	يبحث	يجب
٢٤٣	١٣	أخ	نخ
٢٤٣	١٩	بقول	يقول
٢٤٤	٣	فنمت	فقمت
٢٤٤	٢١	كامن	كائن

ص	س	خطأ	صواب
٢٤٤	٢٥	لموضعه	لموضوعه
٢٤٥	٣	وحقهم	ومنهم
٢٤٥	١١	وقف	وقفا
٢٤٥	١٢	ش من قوله	من قوله
٢٤٥	١٥	الاستمداد	استمداد
٢٤٥	١٧	اذا	اذ
٢٤٦	١٨	تيمية صاحبه	تيمية الخ هو أبو العباس أحمد ابن تيمية الحنبلى حفيد ابن تيمية صاحب
٢٤٦	٢١	كتاب	كتابه
٢٤٧	١١	وسأل	وسئل
٢٤٧	٢٤	(محصول لخ)	قوله (محصول لخ)
٢٥٠	١	مانفى	بل نفى
٢٥٠	٧	نقل الامدى	نقلا الامدى
٢٥٠	٨	العهدى	الفهرى
٢٥٠	١٧	المعرفة أصلا	المعرفة بالتفصيلى على الأعيان لاعدم وجوب المعرفة أصلا
٢٥١	٤	سبق	يشق
٢٥١	١١	بجعل	فجعل
٢٥١	٢٠	قلده	قلد
٢٥١	٢٤	دون	ذوى
٢٥٢	٨	بنانى الزرقانى	بنانى على الزرقانى
٢٥٣	٧	اه بخ وأما	اه بخ (قوله) وأما
٢٥٣	١٩	بالمتاولى	بالتامل

ص	س	خطأ	صواب
٢٥٤	٦	لانغعاله	لانفعاله
٢٥٤	١٣	فهى على الفعل	فهى المصلحة المترتبة على الفعل
٢٥٥	١٠	بقولهم خيرى	بقولهم خبرى
٢٥٦	١٠	بالحدود	فالحدود
٢٥٧	٢	قوله (قال ابن سينا الخ)	قوله (قاله ابن سينا الخ)
٢٥٧	٤	توفى سنة	توفى فى السجن سنة
٢٥٧	١٩	بكلام (ظم) معرف	بكلام (ظم) أى وهو قوله وحكمنا العقلى الخ فجعل ش قوله اعلم الخ توطئه وشرحا لكلام (ظم) فعرف
٢٥٨	١٨	طريقة النقل	طريقته النقل
٢٥٩	١٨	لاتقضى	لاتقتضى
٢٥٩	٢١	بقوله أى الحكم	بقوله لأنه أى الحكم
٢٥٩	٢٣	كانت له فى موضوع	كانت لافى موضوع
٢٦٠	١٥	كالمستخن	كالمتسخن
٢٦١	٨	للعلوى	للبلوى
٢٦١	١٧	يجعل	يحمل
٢٦٣	٩	جائز	جار
٢٦٣	٢٣	للكتانى	للسكتانى
٢٦٤	٥	قوله (كما ذكره المولى ان)	قوله (كما ذكرو المولى) أى
٢٦٤	٢٤	وذكر (م)	وكذا (م).

ص	س	خطأ	صواب
٢٦٥	٩	وفى الحكم	فى الحكم
٢٦٦	٨	هريرها	هديرها
٢٦٦	٢٢	ملنجية	خلنجية
٢٦٧	٢١	اذا لم	اذ لم
٢٦٨	٧	عند (ش)	عند ذكر (ش)
٢٦٩	٥	الى غير يقال فلان	الى غيره يقال اعدى فلان
٢٦٩	١٤	ولا نوى	ولا نوء
٢٦٩	١٩	وهوم محشى	وهو محشى
٢٧٠	٥	فلا	بلا
٢٧٠	١٤	الجهور	للجمهور
٢٧١	٢	المسائل	المائل
٢٧١	١٦	فساله آخر	مسالك أخر
٢٧١	٢٠	وهو البقلانى اه الخ	وهو للباقلانى اه الخ
٢٧٢	١	الأصول الطابية	الأصول الطية
٢٧٢	١٦	يحمدون	يجمدون
٢٧٣	٤	أى طبب	أى طيب
٢٧٣	٢٠	وأشهد أن لا اله الا الله على	وأشهد أن الله على كل شىء قدير
٢٧٤	١	يشيرون الى قوله وهن	يشيرون الطير والظباء وهى
٢٧٤	١١	السنح	السانح
٢٧٤	٢٢	ومن ذكراه معه	ومن ذكر معه
٢٧٥	١٢	ثمرة سهوة	"رة فى سهوة
	١٦	اسماء واشياء	اسماء أشياء

ص	س	خطأ	صواب
٢٧٦	١٣	بنوء أى بنجم كذا	بنوء كذا أى بنجم كذا
٢٧٦	٢٤	غريقة	غديقة
٢٧٧	٤	وسماء	وسماه
٢٧٧	٢٣	عليه وأشار	عليه قوله وأشار
٢٧٧	٢٤	على همة	على ان همة
٢٧٨	٢٤	أو ان	وان
٢٧٨	٢٥	وغيرهم فيعترض عليهم فانه	وغيرهما فيعترض عليهم بانه
٢٧٩	٧	الطرفين	الطريقين
٢٧٩	٢٥	بشوع الى قوله ويليه الى	يتنوع الى أنواع
٢٨٠	١٤	على	عن
٢٨٠	١٦	الامكان الخاص الامكان عند	الامكان عند
٢٨٠	٢١	وخاصته	وخاصة
٢٨١	٢٤	متعلقة	متعلقه
٢٨٢	٥	أقسام متعلقة	أقسام متعلقه
٢٨٢	١٦	فلا جله أواوتى	فلا جله اوتى
٢٨٣	٢٣	لامر	لما مر
٢٨٣	٢٥	الحكم به	المحكوم به
٢٨٧	٣	عندهم اسم جنس	عندهم من قبيل الألقاب وهى لا تغير وغيره (ظم) ضرورة يرد بان الضرورى عندهم اسم جنس

ص	س	خطأ	صواب
٢٨٨	٧	ممكن	ممكنا
٢٨٨	٩	متصفا	متصف
٢٨٨	١٨	القضاء	الفضاء
٢٨٨	٢٠	بموافقة	بمدافعة
٢٩٠	٢١	له	أى
٢٩١	١٠	السيد	السبر
٢٩١	١٣	السيد	السبر
٢٩١	١٨	بالجمع	فالجمع
١٩٣	٢٢	وجوب شرعى	وجوب شرع
٢٩٥	٧	ترفع	ترجع
٢٩٥	٢١	قال أبو على اليوسى	قاله أبو على اليوسى
٢٩٦	١١	لمعن	لممعن
٢٩٧	١٠	الكتانى	السكتانى
٢٩٧	٢٠	يستلزم	تستلزم
٢٩٨	٨	بمقدر	بمقدور
٢٩٨	١٦	يعينه	بعينه
٢٩٩	٢٤	ونقل	وننقل
٣٠٠	٨	لأنه	انه
٣٠١	٣	والوهم التردد	والوهم فالشك التردد
٣٠٢	٣	احد القولين	أخذ القول
٣٠٢	١٠	اعترض	اعترضه
٣٠٢	٢٠	مما	بما
٣٠٣	١٢	السبكى	البكى
٣٠٣	٢٢	ط ذليل	دليلا
٣٠٤	١٨	تعويز	تعوز
٣٠٥	١١	نصبه	نصه
٣٠٦	٤	بخلاف	يخالف
٣٠٦	١٦	وذاك	ذاك
٣٠٧	١٢	الكلام له ان	الكلام ان
٣٠٧	٢٣	الى قول	الى ان قول
٣٠٨	٨	كالخلف حكاية	كالخلف فى حكاية
٣٠٨	١٣	أو الكمال	أو للكمال
٣٠٨	١٦	بقوله	فقوله
٣٠٨	١٩	الامام	امام
٣٠٩	١	صحة المقلد	صحة ايمان المقلد
٣٠٩	١٥	اجهلها	جهلها
٣١٠	٤	عن	على
٣١٠	٥	وجوب	وجوبه
٣١٠	٧	على رسول الله عهد صلى	على عهده صلى
٣١٠	١٠	وسلحه أيضا	وسلبه ايضا
٣١٠	١٣	المضاف	المضان
٣١٠	٢٤	قطع باردى	قطع فيه باردى
٣١١	٤	فلو	فلم
٣١١	٩	الفهرى (سى)	الفهرى و (سى)
٣١١	١٠	(ش)	(سى)
٣١١	١١	فيما	بما
٣١٢	١٠	ولأصح	والأصح
٣١٢	١١	فيمن الخ اوله	فيمن الخ بهذا اوله
٣١٢	١٢	بحد	يحك
٣١٢	١٢	طريقه	طريقة
٣١٢	٢٢	النظر مظنة	النظر الذى هو مظنة

ص	س	خطأ	صواب
٣١٣	٨	اومر	امروا
٣١٣	١٣	الا	الى
٣١٣	١٥	خلاف	خلافا
٣١٣	١٧	وما	وأما
٣١٤	٤	التكاف	التكليف
٣١٤	١٧	لفوته	لموته
٣١٥	٩	ثم	تم
٣١٥	١٣	من تجويز	من غير تجويز
٣١٦	٧	جهور	وجمهور
٣١٧	٨	يستدل ارجحيته	يستدل على ارجحيته
٣١٧	١١	طروق الى قوله لما	طرق وأقوال منتشرة متناقضة كما
٣١٨	١١	احذها ترابها وعمرها	أخذ ترابها وعمدها
٣١٨	٢١	دين فيهم	دين الله فيهم
٣٢٠	٦	بذلك والمقيس بقية	بذلك فالمقيس عليه هو الايما بمضمون كلمتي الشهادة والمقيس بقية
٣٢٠	٢٠	فيضيقوا	فضيقوا
٣٢٠	٢٢	يصحبها	يعجبها
٣٢١	٣	يحف	يحفف
٣٢٢	١٦	انكار	انكسار
٣٢٢	٢٣	فى مدحه وحكم على بتفضيله	فى مدحه وحكم بتفضيله على الورد السنرجس حاز الملاحة كلها وله فضائل جمة ومحامده

ص	س	خطأ	صواب
٣٢٣	٦	نواججها	نوافجها
٣٢٣	١١	تثبت	ثبتت
٣٢٣	١٢	القصيدة	القصيد
٣٢٣	١٤	تقليد	تقليدا
٣٢٣	١٦	سلف	بتسلف
٣٢٣	٢٠	لما	كما
٣٢٣	٢٣	بقول المعصوم	بقول غير المعصوم
٣٢٤	٢٣	كانت تقليدا	كانت تسميته تقليدا
٣٢٤	٢٥	قوله وهل اى فلا ضعف	قوله بلا وهل اى بلا ضعف
٣٢٥	٤	اسند	استند
٣٢٥	٢٠	رأى	رأسى
٣٢٥	٢٢	التارك النظر فى الأدلة الخ	التارك النظر فى ثبوت رسالة
٣٢٥	٢٤	ثبت	ثبتت
٣٢٦	١٠	للانشقاق القمر الخ	لانشقاق القمر مثلا يستفيدون
٣٢٦	١٧	جلة	جل
٣٢٧	١٤	يستعبده	يستبعده
٣٢٧	١٨	بالجد	فالجد
٣٣٠	٢٠	انه	انهم
٣٣٠	٢٥	لكمالاته	لكمالات
٣٣١	٥	له	انه
٣٣١	١٢	بالكمالات	بالكلمات
٣٣٢	١٣	بالحد	فالحد
٣٣٢	١٤	يحيط	يحط
٣٣٢	١٦	تودى	تؤدة

ص	س	خطأ	صواب
٣٣٢	١٧	وهم	وهو
٣٣٣	١	وما أحسن ابن غانم	ومااحسن قول ابن غانم
٣٣٣	٦	الحجة أشار	الحجة التي أشار
٣٣٣	٧	انه	أى
٣٣٣	١٦	وفى مشارق الأنوار للغزالى التى ردبها	وفى مشـارق الأنوار أنها للغزالى ردبها
٣٣٣	١٨	عاشر الزمخشرى الخ	عاصر الزمخشرى الامام الغزالى فى بعض السنين لأن الأول
٣٣٣	٢٥	اثم	اسم
٣٣٤	٢٥	المادة	المعتادة
٣٣٥	٨	وضع	و وضع
٣٣٥	١٣	يشعر المخاطب	يشـعر بتطويق المخاطب
٣٣٥	١٥	العبادة	العبارة
٣٣٦	١٥	قل	قال
٣٧٣	١	العلوم	للعلوم
٣٧٣	١٢	والاختلاف	ولاختلاف
٣٧٣	٢٣	الطبيعة	اللطيفة
٣٧٤	٧	تعقل	فعقل
٣٧٥	١٠	انهامبدأ	انها فى مبدأ
٣٧٥	١٤	حتى	متى
٣٧٥	٢٢	تعارفه	تعاريفه
٣٧٦	١١	منتفيان	متنافيان
٣٧٧	٩	كالنحلة	كالسنحلة

ص	س	خطأ	صواب
٣٧٧	١٧	الحصون	الروض المتون
٣٧٧	٢٤	عقده	عقدة
٣٧٨	١٠	المرأة	للمرأة
٣٧٨	٢٤	اه ونقله	اه نقله
٣٨٠	١٤	لجس	يجس
٣٨١	٤	للرقبة	بالرقبة
٣٨١	٩	كسرت	كسرة
٣٨٢	٢٠	ورفعته المجمعة اليه	و رفعته من المحفة اليه
٣٨٣	١٤	ينافى فى الخطاب	ينافى الخطاب
٣٨٣	١٨	المجلى	والمحلى
٣٨٤	١	والعشق	والعتق
٣٨٤	٦	ملأ	ملأه
٣٨٤	٩	نظار	نظم
٣٨٤	٢٠	مقدار	فقدان
٣٨٥	٢٣	مما	فمـا
٣٨٦	٨	والالجاء	الالجاء
٣٨٦	١٢	فهذا وان	فهـذان
٣٨٧	٢	بل يصبر	بان يصبر
٣٨٧	٦	يعرضون	يفرضون
٣٨٧	١٣	مذهب الحق	مذهب اهل الحق
٣٨٧	١٦	الحـــد	حدا
٣٨٧	٢٥	بان	فان
٣٨٨	٣	فقل	قبل
٣٨٨	٢٢	الامر	لامر
٣٨٩	١	لا يراده	يراد لا
٣٨٩	٢٠	(تنبيهان) الفترة	(تنبيهان) الاول الفترة

ص	س	خطأ	صواب
٣٩٣	١٣	شبيهاته	تنبيهاته
٣٩٤	٢٣	صرف	صرفا
٣٩٥	١٧	ابن البنانى	ابن البنا
	١٩	حقيقته جهة	حقيقته من جهة
٣٩٦	٠٣	باى	فأى
	١٣	فقالوا الان وجود	فقالوا وجود
٣٩٧	٠٤	العقل	للعقل
	٠٥	أى	ان
٣٩٨	٠٨	مخالف	مخالفا
	٠٩	لفظى درج	لفظى كما درج
	١٧	ويرون حتى بوجودهم. الخ	ويرون كل الكائنات بالنسبة الخ
	٢٤	عمن	ممن
٣٩٩	٠٦	فى	فما
	١٢	حقيقة	حقيقته
	١٩	غ	ع
	٢٢	ويقول	وبقول
٤٠٠	٠٣	الوجود بكون الوجود القديم	الوجود القديم
	٠٤	تباينها	تباينهما
	٠٥	ووجوده غير	ووجود غيره
	٢٠	متعدد	متعددة
٤٠١	١٢	وجه	وبه
٤٠٢	٠٥	ومبدها	ومبدعها
٤٠٢	٠٨	مغترا	معترا
	١٧	العوض	ال عوض
	٢٤	البالى	البال
٤٠٣	٠٨	مكنوها	مكونها

ص	س	خطأ	صواب
	١١	لما	كما
٤٠٤	٠٢	قال ابن عطاء الله فى المنن وانشد	قاله ابن عطاء الله فى المنن وانشد لنفسه
	٢٣	ويستدل	ونستدل
٤٠٥	٠٤	فان باب	فار باب
	٠٧	تجد هو	تجدهم
٤٠٦	٠٦	ظاهر	ظاهرى
	٢٤	مستفاد	مستفادا
٤٠٧	٠٧	موجدهم	موجدهما
٤٠٧	١٠	غنى عن	غنى بوضوح الشهود عن
٤٠٨	٠٣	وجوده كل	وجود كل
	٠٩	ظاهر كل	ظاهر فى
٤٠٩	٠٤	العجب العجب	العجب العجاب
	٠٧	وعجبت	وعميت
	١٤	عن	من
	٢٤	الذى أتى	الذاتى
	٢٥	أثر	أثرت
٤١٠	٠٤	نشر	تشد
	١٤	وضعف خلقة	وضعف البصر خلقة
٤١٠	١٥	المشى	الشىء
	٢٣	يشهد	يشد
	٢٥	اختفى	واختفى
٤١١	١٥	مقدمة المنن	مقدمة لطائف المنن
	١٨	وكيف ف	وكيف يعرف
٤١٢	٠٣	افتتاح للوجود وقل	افتتاح الوجود أو قل

ص	س	خطأ	صواب
٤١٢	١٠	الموجودية فباعتبار اتصاف الموجودية	الموجودبه فاعتبار اتصاف الوجود به
٤١٣	١٨	توصف بالقدم وتوصف بالقدم وتوصف بالازلية	توصف بالقدم وتوصف بالازلية
٤١٣	٢٥	سنة	بسنة
٤١٤	٦	وكذا تجب لذاته تعالى اه وصفاته	(وكذا) تجب لذاته تعالى وصفاته
	٨	ومجازى	ومجازفى
	١٦	والاعلام	الاعلام
	١٨	بالاضلال	بالاخلال
٤١٥	٢١	فتأمل اه ذلك	فتأمل ذلك اه
	٢٢	ظرف الاستمرار	ظرف لاستمرار
	٢٤	ويتلخص	و يتخلص
	٢٥	الكتانى	السكتانى
٤١٦	١٠	فأشار رده	فأشار الى رده
	١٦	ماهية	ماهيته
٤١٧	٨	بقاء الذات	بقاء تقتضيه الذات
٤١٨	٧	الحى	الحق
	١٠	الكتانى	السكتانى
٤٢٠	١١	تضح	تصح
	٢٢	يحيل أهل	يحيل على أهل
	٢٤	الشبيه	التنبيه
٤٢١	٤	بآيات	بآية
	١٢	الشيخ	للشيخ
٤٢٢	١	الوجود	والوجود
	١٧	عين الوجود	عين الجود
٤٢٣	٢٤	غير	غيره

ص	س	خطأ	صواب
٤٢٤	١٢	فاعيدوهم	فأعبدوهم
	٢٣	خالفاؤه	خلفاءه
٤٢٥	٨	الاعراض	الاغراض
	١١	خلق	خلف
٤٢٦	١	ثم تقول	ثم نقول
	٣	واحسانا اليه	واحسانا لا اليه
	٥	مناجاته الحكم	مناجات الحكم
	٦	بهذا	بهذه
٤٢٧	٤	ولآية	لآية
	٢١	كان	كاف
	٢٢	قصد	قصر
٤٢٨	١٣	اصحابه	اصحاب
	٣	والخامسة(خلقه)	(و) الخامسة (خلفه)
٤٢٩	١٦	تحييز	تحيز
٤٣٠	٨	الارادة ضف النافذة	الارادة النافذة
	١٠	الخيرةفما شئت كان الخ	الخيرة « فما شئت كان وانلم اشا» وما شئت ان تشا لم يكن»
	١٢	جهالات وقل لمن يدعى الخ	جهالات « وقل لمن يدعى فى العلم معرفة علمت شيئا وغابت عنك اشياء»
٤٣٢	٢	تحر ز	تحرزا
	٧	فيقى	فيبقى
	٨	رسولا	رسول
٤٣٣	٥	المثل على	بالمثل من على
	١٤	من مثل	عن مثل
٤٣٤	٢	غربة	غرقة

ص	س	خطأ	صواب
	١٣	تسميته	تسمية
	١٦	العلبة	العلية
	٢٣	استلزم وجود الأخ وجود الأخ وجود	استلزم وجود الأخ وجود الأخ لذلك
٤٣٧	٠١	كثل	كثله
	٠٢	يفيد الوجه الأول اى يفيد الوجه الثانى	يفيده الوجه الأول ولا فى خصوص الصفات فقط كما يفيده الوجه الثانى
	٥	الله	اسم
	٧	طيرا	طير
٤٣٨	٢٥	أو تأويل	أو تأول
٤٤٠	٢٥	المشابه	المتشابه
٤٤١	٠٢	لايقدم	لايقدح
٤٤٢	١٤	ان من جعل	ان (ش) جعل
	١٨	والآية	والآيات
	٢٥	انهم	انه
٤٤٣	٠١	قوله (فى السماء)	قوله (من فى السماء)
	٠٦	على	عن
	٠٦	اهـ الخ وقيل بذاته راجع للسائة	اهـ بخ قوله (وقيل بذاته الخ) راجع لآية

ص	س	خطأ	الصواب
٤٤٤	٢٣	يفوض	نفوض
٤٤٥	١٦	لأن	لا ان
	١٧	تأويل	تأويلا
	١٩	للبس	لللبس
٤٤٧	٠٤	يشبه حال	يشبه حاله
٤٤٨	١٦	فاعلى	ماعلى
	٢٠	بمعنى مااستقر و بمعنى عما	بمعنى استقرو بمعنى علا
٤٤٩	٠٤	يتحمل	يتمحل
	١٣	وكتاب	فى كتاب
٤٥١	٠١	برحمانيه	برحمانيته
	٠٢	صرت	صارت
	٠٤	ارعه	ارعد
	٢٤	شرفت بنعلك	شرفت العرش بنعلك
٤٥٢	٠٦	لولا	لولاه
٤٥٢	٠٩	الشبه	التنبيه
	١٦	قول الذى	قوله الذى
٤٥٣	٠٢	أوسع	أسع
	٠٦	والسادسة ووحدة الذات	(و) السادسة (وحدة الذات)
٤٥٤	٢١	والأمانة	والاماتة
٤٥٥	٠٧	والاحتياج	والاحتجاج
	٢٤	يفسر	يفسره
٤٥٦	٠٤	فلو كان تقييدا للشىء فلا يتأتى	فلو كانت صفة ماصح النصب وهو خلاف المفروض فبطل كونه صفة وحلا يكون تقييدا للشىء فلايتأتى

ص	س	خطأ	صواب
٤٥٦	١١	مسقط الاستدلال	مسقط للاستدلال
٤٥٦	٢٤	الأولى الى قوله كما أشار (ش)	الأول على جعلها مصدرية كما أشار اليه (ش)
٤٥٧	٠٥	واعلى	واعلم
	٠٧	الايحاد	الايجاد
	٠٧	شاهد	تشاهد
	١٥	برجحان	رجحان
	١٩	كونها	كونه
٤٥٨	٠٥	القائم القاعد	القائم والقاعد
٤٥٩	٠٣	مراده	من أدق
	٠٦	الخاتم	الخاتمى
	١٨	ذكر	ذكره
٤٦٠	١٢	كسب للعبد	كسب العبد
	١٩	وارادة	أو ارادة
٤٦١	١٠	لكون الأشعرى	لكن قول الأشعرى
٤٦٣	٤٠	الحوض	الحوضى
	١٣	البرهان	بالبرهان
	١٤	التخليص	التخلص
	٣٠	وهو ادخاله	هو ادخاله
٤٦٤	١١	ننبها	تنبيها
	١٣	العليل	الغليل
٤٦٤	٢٣	قال	قاله
٤٦٥	٠٧	فعله	بفعله
	٠٨	فجعل	فحمل
	١٦	وفوق	وفق
٤٦٦	١٣	تعلقها	تعلقا
٤٦٦	٢٠	قدره	قرره
٤٦٧	٨	فلا	بلا

ض	س	خطأ	صواب
٤٦٧	١١	ومجموع	أو مجموع
٤٦٨	٤	صائر	حائر
٤٦٨	١٨	بالمعانى	فالمعانى
٤٦٨	٢٠	النجاة	النحاة
٤٦٩	١٤	الامكنان	الامكان
٤٦٩	١٩	التصحيح فى المبنى عليه يعنى	التصحيح فى المبنى التصحيح فى المبنى عليه اه يعنى
٤٦٩	٢٢	مخالفته	مخالفة
٤٧٠	٠٢	هو الذى أثر	هو أثر
	٠٧	(وس)	(وش)
	١٨	الى ذلك احتياج	الى ذلك جعلهم احتياج
	٢٤	للقول ببقاء	للقول بعدم بقاء
	٢٥	وضحه بالمثال كما أوضحوا	وضحه بالمثال فقال مرادهم ان العرض ينقضى و يتجدد مثله بارادة الله تعالى كالماء الدافق من انبوبة يشاهد واحدا وهو اجرام متتابعة اهفهذا ليس فيه ترجيح لقول الآشعرى وانما أوضحه بالمثال كما أوضحو
٤٧١	١٠	حقائها	حقائقها
٤٧١	١١	بجعل فاعل	بجعل جاعل

ص	س	خطأ	صواب
٤٧١	١٧	الهويتات	الهويات
٤٧٢	١٧	متجرد	متجدد
٤٧٣	٧	للوجود	الوجود
٤٧٣	٩	فالعزم	فالعدم
٤٧٣	١٦	فعدم	معدم
٤٧٣	١٨	جعل	فعل
٤٧٣	٢٣	يجعل	بجعل
٤٧٤	٣	ومقدوره	ومقدورة
٤٧٤	١٦	الوجود على	الوجودلأنهماعلى
٤٧٤	٢٤	الشيء أو	لشيء أو
٤٧٥	١	عام الوجود	عام لوجود
٤٧٥	١٨	سيدى	لسيدى
٤٧٥	٢٤	المتفلقات	المتعلقات
٤٧٥	٢٥	قيل	قبل
٤٧٦	٢	أو أعظم والأعظم	أو أعظم أوأعظم من الأعظم
٤٧٦	٣	الا	لا
٤٧٦	٩	فرة	فرد
٤٧٦	١٥	الايحاد	الايجاد
٤٧٨	١٧	لا انقلب	لانقلب
٤٧٩	٥	الساوى	السلاوى
٤٨١	٣	حير	حيز
٤٨٢	١٣	عن	عند
٤٨٣	٢	بتعلعهما	فتعلقهما
٤٨٣	٧	من الأعضم وهلم	من الأعظم وأعظم من أعظم من الأعظم وهلم
٤٨٣	٢٢	التنجيزىوالحادث	التنجيزىالحادث
٤٨٤	١١	وأوصل	وأصل

ص	س	خطأ	صواب
٤٨٤	١٢	فوقع ما	فوقع له ما
٤٨٥	٧	آخر	ءاخر
٤٨٧	٢٢	والترجيح للساوى	والترجيح ولو للساوى
٤٨٨	١٧	عنة	عنه
٤٨٨	١٨	عن	على
٤٨٩	١١	عين الارادة خلافا للمعتزلة	عين الارادة وهذه الطائفة هى التى رد عليها السبكى بقوله والأمر غير الارادة خلافا للمعتزلة
	١٧	عين الأمر النفسى وموضوع	عين الأمر لاتابعة له لأن موضوع
٤٩٠	١٢	فيها	فيهما
	١٣	عليها	عليهما
	١٤	ولا مأمورا	ولا مأمور
	١٩	وبرغبتهم	برغبتهم
٤٩٠	٢١	ونقله	نقله
٤٩١	١٣	فانه	بأنه
	١٤	الحى	الحق
٤٩٢	٠٤	ا °	أثر
	٦	والأمانة	والاماتة
	٧	الأمانه	الاماتة
	١٧	زعمتهم	زعمتم
	١٨	نصحبة	بصحة
٤٩٣	٢٢	رائع	راتع
٤٩٤	٢	القدرة بلا	القدرة الحادثة بلا
	١٠	يجر	يجد

ص	س	خطأ	صواب
٤٩٤	١٢	أردت أجرب	أردت أن أجرب
٤٩٥	١٤	وهى	أو هى
٤٩٦	٠٨	الفصل	القصد
	١٢	يقدرهم	يعذرهم
٤٩٧	٠٧	لفخ	الفخ
	٢٠	بنسبته	نسبته
٤٩٨	٠٤	أسلت	سلت
	١٧	يقضى	يقتضى
٤٩٩	٠٣	بدينكم	دينكم
	١٦	ساعة	ساحة
	١٩	المشيئة	المشيئة
٥٠٠	٠٣	أمرت	اموت
	١٣	أولها	أولهما
	١٨	بضلاله	بضلالى
٥٠١	١٠	برضاه	يرضاه
	١٦	الى	لى
	٢٥	اه بخ	اخ
٥٠٤	١٣	منعى ما	منعى منها ما
	٢٣	بأفعال	فى أفعال
٥٠٥	١٣	ياعبد الله	ياعبدى
	١٧	نبيه	نقيه
٥٠٦	٠٦	مايه	مابه
٥٠٦	٢٣	بما	فما
٥٠٨	٠٧	يجد	يحد
٥٠٨	٠٨	فيجد	فيحد
	٢٥	الماهية	لماهية
٥٠٩	٠٩	رشاد	ارشاد
٥٠٩	٩	...	(واوصلها الشيخ مرتضى فى شرح الاحياء الى خمس وعشرين) طرة ادخلت فى الأصل
٥٠٩	١٤	عقده	عقدة
	١٥	انكشافا تاما	انكشاف تام
	٢٢	والتمييز	التمييز
٥١٠	٠١	وأوجد	وأوجده
	٢٠	الفرض	الغرض
٥١١	٠١	الف بالياء مفتاح	الف مفتاح
	٠٦	للبوضوع	للبوضع
	٠٧	انا لهم	نالهم
	٠٩	والطرف	أو الطرف
	٢٢	السكاتى	السكاكى
	٢٣	تشبهت	شبهت
	٢٤	الشبه	المشبه
٥١٢	٨	قبل على سبيل التمثيل	قبل وقوعها وتفسيرا الخ فوقوعها الخ فى صحيفة ٥١٥
	١٣	ماثلا وصاحب	ماثلا بالادعاء لاعلى الحقيقة وصاحب
٥١٣	٠٥	بالجنة	بالحبة
	١٦	خذيفة	حديفة
٥١٤	١٩	يجب	يحب
	٢٢	كلام	كلامه
٥١٥	٠٧	تعالى كا	تعالى الاكا
٥١٦	٦	ذلك وكيف سقوطها	ذلك سقوطها
٥١٧	٠١	بالجهة	بالحبة
	١٢	ومايتعلق	ويتعلق
	١٤	الجنة	الجبة
	١٦	الجنة	الحبة

ض	س	خطأ	صواب
	٢٠	لايعلم الكليات والجزئيات	لايعلم الجزئيات ومنهم من يزعم ان الله تعالى لايعلم الكليات والجزئيات
٥١٨	١٢	بمحال	بمجال
٥١٩	١٢	الخس	للخمس
٥٢٠	٠٢	الأكثر	لأكثر
٥٢١	١٧	ان يكون	لأن يكون
	٢٢	الجزئيات	الجزئيات
٥٢٤	٠٨	كفر	كفروا
	٢٣	غير الوجودى	وغير الوجود
٥٢٥	٠٢	تصحيح	تصحح
	٠٩	على	(ع)
	٢٢	الجمع	الجميع
٥٢٧	٢٤	اعتقد	اعتمد
٥٢٨	٠٦	فبنى	مبنى
٥٣٤	٠٩	السبكى	البكى
٥٣٥	٠١	العباراة	العبارة
	٠٧	ح	م
٥٣٦	١٥	انفسها	انفسهما
٥٣٧	٠٥	معى	عم
٥٣٨	٠٢	عشر	عشرة
	١٩	ياتى أكثر	يأتى أن أكثر
٥٣٩	٠٢	مبحث صفة الكلام	والافة وفى
	١٦	بأن	فان
٥٤٠	٠٥	يفعله	يعلمه
٥٤٢	٠٦	الماتوريدى	الما تريدى

ص	س	خطأ	صواب
٥٤٣	٢١	أه وعلى	اه قلت وعلى
٥٤٤	٠٨	(١)والنادى	والناءى (١)
٥٤٥	١٥	اراة	أراه
	١٩	المنزل بكلام	المنزل انما يدل على بعض متعلقات الصفة القديمة وتسمية اللفظ المنزل بكلام الخ
	١٩	مجازا	مجاز
٥٤٦	٠٢	وجده	وجوه
	٢٣	النفسى	النسفى
٥٤٧	٠٢	قديمة	قديم
٥٤٨	٢٤	عملى	على
٥٤٩	٠٩	بالمفاظ	بالألفاظ
٥٥٠	٠٥	أعيانا	أعيان
	٠٦	الخط بمعنى تحصبص	الخط تخصيص
	٢٤	بعض	بمعنى
٥٥٢	١١	اتصافه له	اتصاف له
	١٢	حقيقيا	حقيقى
٥٥٣	٠٥	قرره	قرر به
	٢٢	وهو	وهذا
	٢٢	لعدم	كعدم
٥٥٤	٢٠	منها	ومنها
٥٥٥	٠٦	سمعا	سمع
	١٥	تتعقل	تتعقل
	١٩	مخلوق	مخلوقا
	٢١	استنباط	الاستنباط
٥٥٦	٠٦	ورأى	ورءى
	١٤	للفظ	اللفظ

ص	س	خطأ	صواب
٥٥٧	٠٩	داود	دؤاد
٥٥٨	٠٦	فرفعت	فوقعت
	١٥	داود	دؤاد
	٢٢	دل	دال
٥٥٩	١٠	فهما	فهى
٥٦٠	٢٤	بالجنون	بالممنون
٥٦٢	٠١	نهى	منهى
	١١	ولا يصح	والاصح
	١٢	يلزم	يلزمه
	٢٠	وتلاقى	أو تلاقى
	٢٠	الاخر	الاخرهكذا
٥٦٣	٢٢	المحدودة	الممـدودة
٥٦٤	٠٤	مباينتان فى	مباينتان له فى
	٠٦	باجر اعادة	باجراء عادة
	٢٣	ضعيفة	صعبة
٥٦٦	١٥	ثم	قوله ثم
٥٦٧	١٣	احال	حال
	١٣	الصيبب	الصيب
٥٦٨	٠٥	تعقل	تمقل
٥٦٩	١٦	بصفة ادراك	بسبب ادراك
٥٧١	١١	أقسام	الى أقسام
	١٥	انكشف	انكشاف
٥٧٣	٢٢	نسبة	نسبت
٥٧٥	٠٢	القدرة به وهكذا	القدرة به وكونه مريدا لذاته لالقيام الارادة به وكونه عالما لذاته لالقيام العلم به
	٢٤	عمربن عبيد الخ	عمرو بن عبيد أراك سقيم الفهم ياعمرو وجاهلا
	٢٥	مسترزل الخ	مسترذل النظر أترضى اذا قال ياعمرو قائل الخ
٥٧٦	١١	(ح)	(م)
	٢٠	اشرفتموه	الزمتموه
٥٧٧	٠٤	لأنها	لا أنها
	٠٨	لا فى ذوات	لا فى ذات
	١١	ألحقيقة	الحقيقية
	٢٢	تنكيب	تنكيت
٥٧٨	٠٤	والأولياء	والايتاء
	١١	ح	م
٥٧٩	٠٢	كالماتوريدية	كالماتريدية
	١١	حقيقة	حقيقية
	١٦	لاستعدادى	الاستعدادى
	٢٣	للكلام	الكلام
٥٨٠	٠٨	ولا معنى	ومعنى
	٠٩	احبابهم	احياتهم
	١٩	تقدم	بقدم
٥٨٢	١٨	اضافة وسلب	اضافة او سلب
٥٨٤	٠١	الأول	الأولى
	٠٢	وهو	وهى
	٠٥	وهو	وهى

اه

بيان الخطأ الواقع فى التعريف بالمؤلف

ص	س	خطأ	صواب
١	١٣	الاوقات	فى الاوقات
٢	١٥	ازهارها	ازهار
٢	١٦	والاقطار	والانظار

